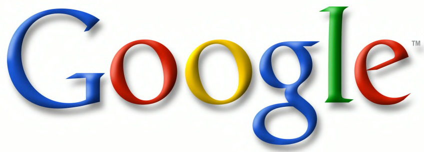



HIERONYMUS

ATHENAGORAS

EN APOLOGET FRÅN ANDRA ÅRHUNDRADET

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF

HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND

KOMMER ATT SÅSOM LEKTORSSPECIMEN TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLAS ONSDAGEN DEN 12 DECEMBER 1906 KLOCKAN 10 F. M. Å AUDITORIET N:O VI

AF

ANDERS HOLKERS
FIL. KAND. V. D. M.



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI A.-B.
1906

INLEDNING.

I lugn och frid fick den kristna kyrkan tillbringa sina första dagar i världen. De kristna »hade ynnest hos allt folket[1]». Det var ett paradisiskt tillstånd, hvars himmelska glädje och sällhet icke stördes af några jordiska dissonanser. Oberörda af världens stormar kunde de kristna helt och odeladt i ömsesidig, oskrymtad och innerlig kärlek hjälpa och stödja hvarandra. Aldrig har kärlekens låga brunnit klarare. Aldrig har Gudstron varit bergfastare. Aldrig har hoppet haft ett säkrare fäste i mänsklighetens hjärta. Det fanns inom den kristna församlingen resurser att hjälpa ur lekamlig och andlig nöd. De kristna »hade allting gemensamt[2]». De delade brödet med hvarandra. De delade ock tron och hoppet med hvarandra. Den kristna församlingens visshet i sin tro och fasthet i sitt hopp hade en underbar förmåga att stödja den, som tilläfventyrs var svag i sin tro, och att stärka den, hvars evighetshopp behöfde befästas.

Men länge varade icke detta förhållande. Den kristna församlingen skulle genomgå pröfningens och luttringens svåra eld. Snart började förföljelsens stormar att blåsa. Från judendomen utgingo de. Under de första århundradena af sitt lif hade den kristna kyrkan att utstå häftiga strider och svåra lidanden. De judiska förföljelserna varade visserligen icke länge. Jerusalems förstöring betecknar en gräns för dem. Men under dessa förföljelser fick dock mer än en kristen med döden besegla sin tro på sin herre och frälsare.

Men de förföljelsens stormar, som framkallats af en mot

[1] Apostlag. k. 2:47.
[2] Apostlag. k. 2:44.

de kristna fiendtlig judendom, lade sig dock icke; fastmera erhöllo de en riklig näring från en i synd och mörker försjunken hednavärld.

Trots förföljelserna predikades evangeliet om den korsfäste. Och följden däraf blef, att de kristnas antal dag för dag ökades. Men, liksom den kristna kyrkans herre fann sina första efterföljare i de djupa lagren, så rekryterades den kristna kyrkan under de första dagarna af sitt lif hufvudsakligen ur de lägre samhällsklasserna. Följden däraf blef, att de judiska förföljelserna först öfvertogos af dessa samhällsklasser[1]. I längden kunde dessa icke fördraga de kristna. Dessas samvetsgrannhet, deras pliktuppfyllda och sederena lif framstodo såsom ständiga förebråelser mot dem, hvilka icke gärna ville oroas i sin syndautöfning. Snart uppflammade mot de kristna ett outsläckligt hat, som tog sig uttryck i det skändligaste förtal och i de gröfsta lögner.

Så småningom började emellertid de kristna, hvilkas antal, trots hat och förakt, förtal och förföljelser, ständigt växte, såväl som ock de lögnaktiga rykten, som utspridts om dem, att ådraga sig statsmaktens uppmärksamhet. Det gafs kejsare, som af lika låga bevekelsegrunder som de lägre samhällsklasserna, af ett besinningslöst hat och en otyglad grymhet, läto förföljelsens stormar öfvergå de kristna; det gafs ock andra kejsare, som af statsintresse ansågo sig nödsakade att näpsa de kristna och att om möjligt utrota dem.

Voro då de kristna rustade att möta sådana anfall, att kämpa sådana strider? Ojämn blef visserligen striden i så måtto, att de saknade alla världsliga vapen; dock voro de icke vapenlösa.

»Mot hedningarnas yttre våldsmedel satte de kristna sin ståndaktiga tro, sin självuppoffrande kärlek och sitt lefvande hopp». Med dessa vapen vunno de härliga segrar. Liksom deras herre och mästare vann sin största seger i

[1] Schmitt s. 1.

det ögonblick, då fienderna menade sig kunna jubla öfver hans nederlag, så beteckna de många martyrerna i själfva verket seger på seger för kristendomens sak.

För de kristna stannade det emellertid icke med de förföljelser, som gingo ut på att beröfva dem deras egodelar, ja deras lif. Jämsides med dessa strider gick en kamp i litteraturen. Det fanns på den tiden mången litterärt och filosofiskt bildad person, som i smädeskrifter samlade allt, hvad hånet och begabberiet, hvad lögnen och förtalet utspridt om de kristna. I sådana smädeskrifter sökte man att systematiskt omintetgöra de kristna grundsanningarna och misskreditera den kristna moralen. Jag behöfver i detta sammanhang endast erinra om en Fronto, en Celsus[1]. Inför dessa smädeskrifvare gällde det i första rummet för de kristna att i undergifvenhet bära smäleken och att med sitt lefverne uppvisa smädeskrifternas sanningslöshet.

Men i denna litterära kamp blefvo de kristna snart försatta i det lyckliga läget, att de kunde kämpa med samma vapen som deras motståndare. På den kristna sidan ställde sig filosofiskt bildade män, som såväl af kristligt som ock måhända lika mycket af rent humant intresse uppträdde och med pennan sökte att vederlägga beskyllningarna mot de kristna äfvensom att häfda de kristnas existensberättigande. Sådana män gå i den kristna kyrkans historia under namnet apologeter. Främst i apologeternas led står Justinus Martyren. Han är den mest bekante. Bland andra, som räknas till apologeternas skara, märkes den man, hvars namn betecknar titeln till detta lilla arbete.

Svårt för att icke säga omöjlig torde det vara att rätt värdera betydelsen af apologeternas verksamhet för den kristna kyrkan och den kristna församlingen. Icke minst gäller detta Athenagoras, då hans egen historia på grund af egendomliga omständigheter är insvept i mörker. Utan

[1] Se Keim; Celsus' Wahres Wort!

öfverdrift torde man dock kunna säga, att apologeterna såväl direkt som indirekt spelat en betydande roll i den kristna kyrkans äldsta historia, äfven om de icke, åtminstone icke alla, med sina apologetiska skrifter vunnit sitt omedelbara syftemål.

* * *

Beträffande planen för denna lilla afhandling hänvisas till närslutna innehållsförteckning. Till denna vill jag endast foga några ord.

Min ursprungliga plan var att endast gifva en kort analys af Athenagoras' båda skrifter, Böneskriften (πρεσβεία, supplicatio, legatio) och Afhandlingen om de dödas uppståndelse (ἀνάστασις νεκρῶν, de resurrectione mortuorum). Efter denna plan har jag behandlat den sistnämnda skriften. Innehållet i Böneskriften är emellertid af den beskaffenhet, att det icke låter sig i korthet sammanfatta. Jag har därför föredragit att så utförligt som möjligt och i det stora hela ordagrant redogöra för innehållet i Böneskriften. Detta återgifvande får dock icke bedömas efter de kraf, som man kan ha rätt att ställa på en verklig öfversättning. Ändamålet med den utförliga behandlingen har endast varit att åstadkomma en så utförlig bild som möjligt af det sätt, hvarpå Athenagoras upptager striden med de kristnas fiender. Till Böneskriften har jag fogat ett stycke kommentar; denna får dock icke göra anspråk på fullständighet. Dels för utrymmets skull, dels på grund af innehållets egen beskaffenhet måste kommenterandet inskränka sig till att omfatta det allra hufvudsakligaste. För ett fullständigt kommenterande saknade jag för öfrigt de nödiga hjälpmedlen; särskildt gäller detta de partier, som äro fyllda af stoisk mytologi.

Vid behandlingen af innehållet i Athenagoras' skrifter har jag användt Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, volumen VII; edidit Joann. Carol. Theod. Otto, och Athenagorae Libellus pro christianis, Oratio de

resurrectione cadaverum, recensuit Edvardus Schwartz samt slutligen Die Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen von Priester Aloys Bieringer.

Jag har städse benämnt den första af Athenagoras' skrifter Böneskriften (förkortad: Bönes.) och den andra Om de dödas uppståndelse (förkortad: Uppst.).

Göteborg den 30 November 1906.

Författaren.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

I

ATHENAGORAS' PERSON

Att teckna Athenagoras' yttre lefnadsöden är förenadt med icke så få svårigheter. Man söker nämligen förgäfves i nästan hela den kyrkliga traditionen efter några uppgifter om honom. En apologet med namnet Athenagoras är så godt som fullkomligt okänd. Icke ens Eusebius har något att säga om honom. Detta är särskildt anmärkningsvärdt, alldenstund denne, som bekant, ganska utförligt behandlar andra århundradets apologetiska litteratur. Under sådana förhållanden är det mindre att undra öfver att de öfriga kyrkofäderna, en Hieronymus, en Photius m. fl., tiga, då dessa i allmänhet varit beroende af Eusebius. Särskildt gäller detta de två nämnda kyrkofäderna, som i ganska stor utsträckning afskrifvit och excerperat Eusebius' kyrkohistoria[1].

Traditionen går dock icke förbi Athenagoras med fullständig tystnad. Men det material, som vi därur kunna hämta, är ytterst obetydligt. Därtill kommer, att det torftiga materialet själft är af den beskaffenhet, att dess tillförlitlighet, endels åtminstone, kan sättas i fråga. De båda skrifter, som i någon mån skulle kunna bringa ljus öfver Athenagoras' person, hafva vi nämligen icke i fullständigt skick i behåll. Vi hafva af dem endast fragment och excerpter kvar.

Den första af de nämnda skrifterna utgöres af en afhandling om de dödas uppståndelse (περὶ ἀναστάσεως) af Methodius, biskop i Olympus i Lycien, död omkring år 311[2]. De ännu förefintliga fragmenten af denna skrift visa, att Methodius kände till Athenagoras och åtminstone

[1] T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 150, 173.

[2] Af de olika uppgifterna om tiden för Methodius' död synes Hieronymus sätta största tillit till den, enligt hvilken Methodius "ad extremum novissimae persecutionis (alltså år 311 eller något senare) martyrio coronatus est". Harnack, Theil II B. II s. 148 N. 1.

hans ena skrift, nämligen Böneskriften; dels nämner han Athenagoras' namn, och dels citerar han dennes Böneskrift[1].

Den andra källan, som skulle meddela oss några upplysningar om Athenagoras, är »Historia christiana» af Philippus Sidetes[2]. Men af hela detta omfångsrika arbete finnas endast några excerpter »af tvifvelaktigt värde» i behåll[3] Bland sådana excerpter påträffa vi då en, i hvilken en anonym skrifvare berättar om de alexandrinska lärarna. Af honom få vi veta, att Athenagoras till att börja med liksom senare Celsus studerat de heliga skrifterna i afsikt att med dem kunna vederlägga den kristna läran, att han sedermera öfvergått till kristendomen — ἀνὴρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τρίβωνι — och blifvit den förste föreståndaren för kateketskolan i Alexandria. Hans lärjunge skulle ha varit Clemens Alexandrinus, som i sin ordning skulle haft Pantaenus till lärjunge. Vidare heter det, att han skrifvit en apologi, som han adresserat till Hadrianus och Antoninus (κατὰ τοὺς χρόνους ἀκμάσας Ἀδριανοῦ καὶ Ἀντωνίνου, οἷς καὶ τὸν ὑπὲρ Χριστιανῶν πρεσβευτικὸν προσεφώνησεν). Om dessa

[1] De ifrågavarande orden, som återfinnas a) i en gammalbulgarisk öfversättning af Methodius' skrift (s. Bonwetsch, Methodius S. I s. 129 f.); b) hos Epiphan. (h. 64 k. 20, 21) och c) hos Photius (Biblioth. 234 p. 293), hafva följande lydelse: Τί οὖν ὁ διάβολος λέξεται; πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην ἔχον, καθάπερ ἐλέχθη καὶ Ἀθηναγόρᾳ, γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Methodius citerar här, delvis något fritt, Athenagoras' Böneskrift (från s. 31, 24, resp. 26 ed. Schwartz ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει till 31, 28· τῆς συστάσεως; därefter s. 32, 4-11 τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα till ταχθέντες ἄγγελοι). Harnack, Theil I s. 258; jmfr. Otto s. 127; Lundberg s. 38.

[2] Omkring år 430 utgaf presbytern Philippus Sidetes (från Side i Pamphylien) en "Historia christiana" (χριστιανικὴ ἱστορία). Af Sokrates (Hist. eccl. VII, 27; jmfr. Photius, Cod. 35) skildras denna historia som ett mycket omfångsrikt verk, hvilket dock ofta betydligt afviker från sitt ämne och saknar kronologisk ordning. Bardenhewer s. 351.

[3] En afskrift af denna berättelse finnes i Cod. Barocc. 142 (fol. 216); därur har den offentliggjorts af Dodwell (Dissertat. in Iren. 1689 App. p. 488 sq.). T. u. U. B I H. 1 u. 2 s. 179.

meddelanden ur excerpten yttrar sig Harnack sålunda: »Diese Nachrichten sind mindestens zum Theil unrichtig[1].» Men frågan är då, om de felaktiga uppgifterna redan funnos hos Philippus Sidetes. Då Sokrates karakteriserat dennes historia såsom ett verk utan kronologisk ordning[2], så torde det ligga nära till hands att antaga, att redan Sidetes haft den oriktiga ordningsföljden mellan »lärarna vid den alexandrinska kateketskolan»: Athenagoras, Clemens, Pantaenus. I hvarje fall är det dock oriktigt, att Clemens varit Pantaenus' lärare. Enligt Eusebius förhåller det sig tvärtom[3]. Denne berättar äfven, att Pantaenus varit föreståndare för kateketskolan i Alexandria under Kommodus' regering.[4] — Oriktig är likaledes uppgiften, att Athenagoras skulle skrifvit en böneskrift till kejsarna Hadrianus och Antoninus, men det är dock sannolikt, att det är Athenagoras' Böneskrift, som åsyftas i berättelsen.

Vi vilja icke längre uppehålla oss vid denna punkt[5], ty för närvarande är det icke möjligt att i detalj afgöra, hvad som i denna berättelse öfverensstämmer med verkliga förhållandet eller icke. Af densamma torde dock med ganska stor sannolikhet framgå, att Philippus Sidetes känt en apologet med namnet Athenagoras. Och sålunda tro vi oss på grund af det föregående kunna konstatera, att apologeten Athenagoras kommit till tals i den teologiska litteraturen såväl från 300- som 400-talet, äfven om detta skett ganska sparsamt och äfven om, hvad som därvid meddelats om honom, delvis åtminstone, är oriktigt.

Till hvad ofvan blifvit sagdt, vill jag äfven lägga en li-

[1] Harnack, Theil I s. 258; jmfr. T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 179, 180.

[2] Bardenhewer s. 351.

[3] Harnack, Theil II B. II s. 3 N. 4.

[4] Pantaenus dog omkring år 200; Clemens var föreståndare för alexandrinska kateketskolan år 200-202; han dog före år 216. Zahn s. 176.

[5] Vi vilja dock hänvisa till Zahns yttrande i denna fråga i Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III Theil s. 163, 164.

ten notis af Zahn, som måhända i någon mån kan lämna bidrag till Athenagoras' historia. Notisen rör en viss Boethus, en alexandrinare, som på icke närmare fixerad tid men i hvarje fall efter Markus Aurelius' dagar uppträdt som författare och tillägnat en Athenagoras ett af sina verk. Efter detta meddelande framkastar Zahn den frågan: »Sollte dies vielleicht der "aus Athén stammende christliche Philosoph Athenagoras" sein, welcher i. J. 177 oder 178 die bekannte "Bittschrift für die Christen" geschrieben hat[1]?» Äfven här sättes Athenagoras i ett visst förhållande till en Clemens (Clemens Alexandrinus?), ty Zahn tillägger, att Boethus tre gånger citerar en viss Clemens. För fullständighetens skull vilja vi slutligen hänvisa till »en märkvärdig notis rörande en Athenagoras-handskrift»[2].

»[1] Man har funnit en "glossarum Platonicarum interpretem" i tre artiklar i gamla lexica, s. v. ζάλην (Suidas ed. Bernhardy I, 2, 708; Photii lex. ed. Naber I, 244; Etymol. magn. ed. Sylburg p. 407), Ἥρας (Suidas I, 2, 887; Photius I, 266), παλίμβολος (Suidas II, 2, 26; Photius II, 47). Såsom författare till dessa och flera andra artiklar har Cobet (Mnemosyne IX, 433) upptäckt en viss Boethus, som (Photius bibl. 154) nämnes som författare till en Συναγωγὴ λέξεων Πλατωνικῶν och (Photius cod. 155) som författare till en bok Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων." Zahn s. 60.

[2] Det är en anonym "Tractatus de martyrio sanctorum". Ur denna vilja vi anföra följande från 50 v. sq: "Et die quodam peragrans ego urbem hanc (Constantinopel) diversis in locis et monasteriis disquirens, si quae ea antiquorum Grecorum libris reperire possem: casu tabernam quandam intuitus: offensusque fractorum librorum cumulo illic in angulo proiectorum: desiderio excitus ad illos accedo: perpendique quod salitos pisces, quos tabernarius ille vendebat papiris huiusmodi involveret: nec minus illos dispicio, qui sint. *Inter quos insigni volumine reperi Athenagorae Atheniensis philosophi christiani* πρεσβεια περι χριστιανων *quem dirigit M. Antonino Vero et L. Aurelio Commodo.* Increpans illos, quod sub eorum imperio diversissimarum turpissimarumque religionum viros paterentur. Religionesque omnes huiusmodi et earum loca destincte enarrans: et solos christianos veri dei cultores tot poenis et tormentis persequi non cessarent. Quo gaudens ego parvo pretio soluto mecum tuli. Illudque ulterius legens perpendi, quod mortem ipse pro Christo non timens tamquam omnium Christianorum esset legatus librum imperatoribus offerebat. Et sic librum illum et opera Justini martyris et orationes M. Antonini concessi cla. viro magistro Johanni de Ragusio». Harnack, Theil 1 s. 114.

Vi vända oss härefter till Athenagoras' skrifter för att tillse, hvad de kunna hafva att meddela om sin författare. Det torde då först förtjäna att anmärkas, att, om vi se bort från själfva öfverskriften, dennes namn icke förekommer någonstädes i dessa. Beträffande tiden, då Athenagoras lefvat, kunna vi därom komma till en bestämd uppfattning endast genom ett fastställande af den ungefärliga tidpunkten, då han författat sina skrifter. Enligt hvad vi längre fram närmare vilja motivera, har Athenagoras skrifvit sin Böneskrift år 177 eller 178, och ungefärligen vid samma tid anses han hafva författat äfven sin andra skrift, Om de dödas uppståndelse. Hans födelseort är okänd. På grund af att han kallats den athenske (ὁ ἀθηναίος)[1], har man dock antagit, att han härstammade från Athen. Likaledes hafva vissa sakförhållanden i Böneskriften, till hvilka vi återkomma, gifvit anledning till att Athenagoras' författareverksamhet förlagts till Rom. Skrifterna lämna oss icke några upplysningar om tiden för hans öfvergång till kristendomen, ej heller om de omständigheter, under hvilka den skedde; icke heller får man något verkligt besked om hans tidigare verksamhet. Sannolikt är väl i följd af benämningen »filosofen» (ὁ φιλόσοφος) och ännu mer på grund af innehållet i hans skrifter, att han varit filosof; troligt är väl också, att han äfven efter sin öfvergång till kristendomen fortsatte med sin filosofiska verksamhet. Men det var honom nu angeläget att i denna sin verksamhet lyssna till den gudomliga stämma, som talat till fä-

[1] "'Αθηναίου" förekommer icke hos Philippus Sidetes; ganska sannolikt förefaller Harnacks antagande, att attributet "'Αθηναίου" uppstått genom felskrifning af 'Αθηναγόρου. T. u. U. B. 1 H. 1 u. 2 s. 188. I sina konjekturer öfver uppgifterna hos Philippus Sidetes rörande Athenagoras låter Zahn denne härstamma från Jonien. Zahn III Theil s. 163, 164.

derna genom profeterna[1], och att inrätta sitt lif i öfverensstämmelse med den himmelske faderns vilja[2].

* * *

Förblef sålunda Athenagoras så godt som obemärkt af sin samtid och hafva de äldsta kyrkolärarna i det stora hela med tystnad förbigått honom, så har dock en senare tid anvisat honom en framstående plats i apologeternas led. Möhler drager icke i betänkande att sätta Athenagoras' apologi framför alla de öfriga, som andra århundradet frambragte[3]. Huruvida härutinnan i viss mån ligger ett öfverskattande af nämnda apologets betydelse är svårt att afgöra. Visst är, att Athenagoras' skrifter bära tydliga vittnesbörd om sin författares grundliga och vidtomfattande lärdom. Framför allt framstår han som den fint bildade filosofen. Men äfven på andra områden synes han vara väl bevandrad. Med historia — äfven helig historia — och myter, med konst och poesi visar han stor förtrogenhet. Athenagoras' rika kunskaper äro på ett lyckligt sätt parade med en framstående formell begåfning. Hans framställningskonst är mästerlig. I en synnerligen klar form och ett rent språk kläder han sina tankar. I sin bevisföring ådagalägger han lika stor enkelhet som logisk skärpa. Hans framställning förefaller stundom onödigt bred, men detta beror på hans stora sträfvan att äfven i den minsta detalj gifva rättvisa åt sina motståndare[4]. I öfrigt vittna skrifterna om att Athenagoras gått till sitt verk med ett djupt allvar och en upphöjd ädelhet. Lugnt och sansadt, kraftigt och oför-

[1] — — — ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρὸς — — —. Bönes. k. 12.

[2] — — — ὁ βίος ὡς πρὸς στάθμην τὸν θεὸν κανονίζεται, ὅπως ἀνυπαίτιος καὶ ἀνεπίληπτος ἕκαστος ἡμῶν ἄνθρωπος αὐτῷ γένοιτο — — — Bönes. k. 31.

[3] Möhler s. 271.

[4] Ritter s. 308.

skräckt uppvisar han inför de romerska kejsarna de himmelsskriande orättvisor, som de kristna ledo, och fordrar i rättfärdighetens namn, att snar ändring härutinnan måtte ske. Då han blottar de hedniska förvillelserna, får hans annars så allvarliga framställningsform stundom en viss ironisk anstrykning.

På grund af de smickrande ordalag, i hvilka Athenagoras gång på gång tilltalar de romerska kejsarna[1], har man hos honom velat finna ett otillbörligt kryperi och en klandervärd feghet. Och man har velat förklara och ursäkta denna hans försiktighet därmed, att han var medveten om sin föregångares, Justinus Martyrens, öde[2]. Men vore verkligen hans många artighetsbetygelser förestafvade af fruktan och försiktighet, så har man svårt att förstå den bestämda och oförskräckta ton, som i öfrigt genomgår hans Böneskrift. Vissa ställen i apologien tyda på raka motsatsen till rädsla hos författaren; han synes till och med stundom ha anslagit en rent af pockande ton.

Nämnda förhållande måste därför på annat sätt förklaras. Vi få då först påpeka, att dessa artighetsbetygelser i verkligheten gälla Markus Aurelius, äfven om de formellt äro riktade till både fader och son. Men då förefaller det ingalunda så märkvärdigt, att Athenagoras talar om kejsarnas mildhet och människovänlighet, deras vishet och filosofiska insikter, ty dessa egenskaper voro just utmärkande för Markus Aurelius. Särskildt mot slutet af sin regering, då olyckorna hopade sig öfver det stora romerska riket, blef han till och med af många klandrad, därför att han med försummande af sina egentliga regentplikter för mycket intresserade sig för vetenskaperna. För Athenagoras var Markus Aurelius denne humane och rättfärdige kejsare, hvars enda fel var, att han ännu icke åtagit sig de kristnas sak. Säkerligen hop-

[1] Διόπερ τὸ πρᾶον ὑμῶν καὶ ἥμερον καὶ τὸ πρὸς ἅπαντα εἰρηνικὸν καὶ φιλάνθρωπον — — — Bönes. k. 1. Se vidare k. 2, 3, 6, 7, 9, 10, 22, 23, 24, 31

[2] Lehmann s. 3.

pades dock apologeten, att äfven de kristna skulle få åtnjuta förmånen af kejsarens humanitet och rättvisa, om denne blott kom till verklig insikt om kristendomens innehåll och de kristnas lif.

Att Athenagoras såväl som samtida apologeter rönt inflytande af den store föregångaren, Justinus Martyren, anses vara höjdt öfver allt tvifvel[1]. Svårare torde det vara att med bestämdhet afgöra, huruvida han själf i sin ordning utöfvat inflytande på andra apologetiska författare. På grund af undersökningar i detta hänseende förmenar man sig ha funnit, att Minucius Felix varit beroende af Athenagoras[2]. Det är dock icke uteslutet, att man på grund af vissa likheter mellan nämnda apologeter varit något för snar att vilja förmena, att beroendeförhållande förefinnes. Det låter ju lätt tänka sig, att den förefintliga likheten kan bero på ungefär liknande omständigheter, under hvilka nämnda apologeter framträdt med sina försvarsskrifter. För den ene såväl som den andre gällde det att direkt och indirekt försvara kristendomen mot hedniska angrepp. Under sådana förhållanden synes det mig helt naturligt, att de kunde vara rustade med ungefär samma slags vapen, utan att därför den ene behöfde hafva hämtat sin rustning från den andre.

Hvad som i öfrigt kan tjäna till ett riktigt bedömande och värderande af Athenagoras' personlighet och apologetiska verksamhet, torde bäst framträda vid studiet af hans skrifter, hvilka vi skola behandla i afhandlingens andra del. Vid analysen af dessa skall jag blifva i tillfälle att på åtskilliga punkter ytterligare belysa hans ståndpunkt i ena eller andra afseendet.

Men, innan jag öfvergår till en närmare behandling af dessa skrifter, måste jag dock först inlåta mig på

[1] T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 131.

[2] Norelius s. 51. Se i öfrigt härom: Ebert, Abhandl. d. k. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1868 B. V s. 321 f. och Loesche, Abhandl. in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1882 s. 168—178 (Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras).

ett par frågor, som lämpligast torde böra behandlas i detta sammanhang.

* * *

Då man sysselsätter sig med Athenagoras och hans apologetiska verksamhet, sådan denna föreligger i hans tvänne skrifter, så kan man icke gärna underlåta att åtminstone i största allmänhet söka bilda sig en föreställning om hans rent filosofiska ståndpunkt. Väl är det sant, att åtskilliga af andra århundradets apologeter varit väl förtrogna med den grekiska filosofien och flitigt gjort bruk af densamma vid sitt uppträdande till kristendomens försvar. Den grekiska filosofien har städse varit det vapen, som apologetikens män riktat mot hednisk myt och hednisk religion. Men i filosofisk lärdom öfverträffas de alla af Athenagoras,[1] som, icke minst genom sitt samvetsgranna bemödande att äfven göra sina motståndare rätt, visat, i hvilken hög grad filosofien utöfvat inflytande på honom.[2]

Då vi mera inledningsvis vilja påpeka Athenagoras' ställning till filosofien och hans stora förtrogenhet med densamma, så behöfva vi icke i främsta rummet fästa oss vid sådana ställen i hans Böneskrift, där han för sitt speciella syfte ur en viss synpunkt redogjort för hela raden af de olika filosofiska systemen[3] och därigenom visat sin bekantskap med dessa. En sådan bekantskap kan nämligen i och för sig vara ganska lätt förvärfvad och behöfver icke tyda på någon djupare filosofisk bildning. Men härom vittna desto mera skrifterna i sin helhet. Det finnes åtskilliga ställen i Böneskriften, som förutsätta den genombildade filosofen och som ådagalägga, att författaren alltigenom varit behärskad af ett filosofiskt åskådnings- och

[1] Schubring s. 4
[2] Ritter s. 308.
[3] Bönes. k. 5, 6 m. fl.

betraktelsesätt.[1] Men till sådana ställen, som mera indirekt peka på filosofen, kunna vi lägga andra, där Athenagoros direkt talar som filosof. Vi kunna i detta hänseendet hänvisa till Böneskriftens åttonde kapitel, där apologeten tror sig inför kejsarna helt och hållet på den rationella bevisföringens väg kunna uppvisa Guds enhet. Vidare är hans skrift om de dödas uppståndelse alltigenom af filosofisk natur.

Under sådana förhållanden bör det hafva sitt synnerliga intresse att undersöka Athenagoras' filosofiska ståndpunkt. Klart är dock, att skrifterna med sitt speciella syfte icke gärna kunna lämna oss material till en detaljerad framställning af hans filosofiska åskådning. Mitt intresse skall icke heller gå ut på att på ett uttömmande sätt redogöra för hans filosofi. Mitt syfte är endast att framkalla så pass mycket af hans filosofiska drag, att det kan blifva möjligt att något så när bestämma hans ställning till gångna tiders och hans samtids filosofi och afgöra, om han kan inordnas i leden af sin tids tänkare.

Vi vilja då först taga i skärskådande det kunskapsteoretiska spörsmålet. Finnes det enligt Athenagoras någon objektiv sanning, någon objektiv verklighet? Och, om så är förhållandet, är det filosoferande subjektet så danadt, att det kan fatta denna verklighet, att det kan komma till en objektiv sanning? Den första frågan besvarar Athenagoras obetingadt jakande. Det finnes en objektiv sanning. Det är visserligen sant, att hvarje mening och lära, som har den objektiva sanningen till innehåll, är bemängd med lögn (Παντὶ δόγματι καὶ λόγῳ τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἐχομένῳ παραφύεταί τι ψεῦδος -- Uppst. k. 1), men denna tillhör icke sanningens väsen eller har sin grund i denna; det finnes en absolut sanning såväl som ock en väsentlig differens mellan sanning och lögn (--- παραφύεται δὲ οὐκ ἐξ ὑποκειμένης τινὸς ἀρχῆς κατὰ φύσιν ὁρμώμενον ἢ τῆς κατ' αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἕκαστον αἰτίας -- Uppst. k. 1).

[1] Ueberweg, Friedrich; Grundriss der Geschichte der Philosophie Berlin 1905 II Theil S. 58.

Kastar man emellertid en blick på den filosofiska forskningen och på de resultat, till hvilka man under olika tider kommit, så mötes man af de mest divergerande åsikter. I all synnerhet vore hans egen tid full af motsägelser. Det fanns icke någon punkt, på hvilken öfverensstämmelse rådde.

Förklaringen till denna konfusion vore att söka hos det filosoferande subjektet själft. Ty, då Athenagoras, enligt hvad vi ofvan sett, framhållit, att den objektiva sanningens egen beskaffenhet icke gåfve anledning till skepticism, så angifver han i fortsättningen af det nyss citerade kapitlet grunden till att sanningen synes vara oupphinnelig. Det är människan själf, som har en viss benägenhet att utså lögnens utsäde bland sanningen för att sålunda söka kväfva denna (-- ἀλλ' ὑπὸ τῶν τὴν ἔχθεσμον σπορὰν ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς ἀληείας τετιμηκότων σπουδαζόμενον -- Uppst. k. 1). Följden häraf har blifvit, att somliga människor helt och hållet förtvifla om möjligheten att komma till sanningen; andra utforma den efter sin egen subjektiva läggning, under det att en tredje klass människor med vett och vilja ställa sig skeptiska inför till och med den mest påtagliga sanning. Men trots de hvarandra motsägande åsikterna vill dock Athenagoras ingalunda hängifva sig åt skepticism. Hela hans antropologiska uppfattning hindrar honom från ett sådant betraktelsesätt. På grund af människans andliga utrustning måste det vara henne möjligt att komma till en begripande insikt. Εἰ δὲ καὶ νοῦς καὶ λόγος δέδοται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς διάκρισιν νοητῶν, οὐκ οὐσιῶν μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ δόντος ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ δικαιοσύνης --- (Uppst. k. 15). Men, om sålunda människans anlag och utrustning icke kunna gifva anledning till skepticism och man å andra sidan måste antaga, att sanningen såsom objektiv är en enda, huru skall man då förklara det faktiska förhållandet, att sanningen synes te sig

på olika sätt och att de mest motsatta filosofiska åsikter mena sig sitta inne med densamma?

Förklaringen härtill, säger vår apologet, ha vi att söka hos människan själf, hos det filosoferande subjektet. På grund af sitt affall från Gud har människan sina själsförmögenheter icke längre i behåll i deras ursprungliga skick. Det råder en strid mellan det onda och det goda. Människan ryckes åt två motsatta håll (-- φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ -- Bönes. k. 3; κατά τινα θεῖον νόμον καὶ λόγον παρηκολούθηκε, προσπολεμεῖν τὴν κακίαν τῇ ἀρετῇ -- Bönes. k. 31; och ψευδοδοξία δὲ ἐξ ἐπισπορᾶς ἐπεφύη καὶ παραφθορᾶς -- Uppst. k. 11).

Trots de förvecklingar, som affallet från Gud åstadkommit, anser dock Athenagoras, att människans andliga förmåga räcker till att fatta sanningen åtminstone inom vissa områden och till en viss grad. Då han nämligen på fullt rationella grunder vill bevisa, att de dödas kroppar skola uppstå och återförenas med sina själar, så betingas den metod, som han därvid vill använda, just af detta förhållande, som synden medfört. Ehuru denna läropunkt såväl som många andra grundsanningar icke gifver anledning till något som helst tvifvel, säger vår apologet, så finnes det dock många, som tvifla därpå eller åtminstone vackla i sin tro. Detta tvifvel och denna ovisshet liknar Athenagoras vid ogräset på åkern och vid sjukdomsfröet i kroppen. Ogräset måste först bort, innan åkern kan bära någon god skörd, och läkaren måste drifva ut det onda ur kroppen, om denna skall kunna blifva frisk. På så sätt vill också Athenagoras i en förberedande del af sin afhandling om de dödas uppståndelse (λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας) undanrödja alla hinder för sanningen, taga bort allt tvifvel och all otro, som hindrar männsikan att inse sanningen; därefter menar han, att sanningen skall ligga klar för henne, då han i afhandlingens andra del vill tala om denna (λόγος περὶ τῆς ἀληθείας), det vill här säga fram-

ställa läran om de dödas uppståndelse. Utan att närmare redogöra därför torde han dock tänka sig förhållandet på ungefär samma sätt, då han på filosofisk väg vill bevisa Guds enhet, hvarom vi i det föregående talat.

Det har sålunda framgått af det föregående, att affallet från Gud visserligen haft en störande inverkan på människan såväl i moraliskt som i intellektuelt afseende men att dock detta affall icke gjort människan fullkomligt oförmögen att fatta sanningen utan att hon under vissa förutsättningar kan fatta denna åtminstone inom vissa områden. Gäller det däremot att fatta verkligheten i hela dess utsträckning, så räcker den mänskliga förmågan icke till fullo till. För att emellertid kunna fortsätta vår undersökning måste vi här i samband med den kunskapsteoretiska frågan behandla en annan, som vi redan i det föregående berört. Den gäller objektet för den mänskliga forskningen. Hvilka äro de områden, som den mänskliga kunskapsförmågan kan genomtränga och behärska? *Ett* svar på denna fråga hafva vi redan gifvit medelst citatet ur Uppst. k. 15. Människan har fått νοῦς och λόγος πρὸς διάκρισιν νοητῶν, οὐκ οὐσιῶν μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ δόντος ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ δικαιοσύνης. Men ett tydligare och fylligare svar få vi, om vi göra klart för oss, hvilket människans mål är, ändamålet med människans skapelse.

Då det gäller att redogöra för Athenagoras' bestämmande af människans mål, så må det först anmärkas, att han, åtminstone formellt sedt, härutinnan synes hylla en dualistisk uppfattning. Ty, ehuru han gång på gång upprepar, att Gud är sig själf nog, att han ingenting behöfver och att han icke skapat människan för sitt eget behof, så säger han dock, då han skall angifva människans mål, att närmast och i allmänhet Guds eget väsen, hans i hela skapelsen uppenbarade godhet och vishet föranledt honom att skapa människan --- εὔδηλον ὅτι κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς

δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον --- (Uppst. k. 12).

Athenagoras stannar dock icke vid detta ändamål utan sätter ett annat, för hvilket han synes bestämma sig utan att uttryckligen angifva det och utan att söka åvägabringa en förmedling mellan det förra och detta. Enligt detta har Gud förlänat de varelser, som bära hans bild i sig och äro utrustade med förnuft och omdömesförmåga, en evig fortvaro, på det att de skola lära känna sin skapare, hans makt och vishet och hålla hans lagar (- - τοῖς δὲ αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητήν, νοῦν τε συνεπιφερομένοις καὶ λογικῆς κρίσεως μεμοιραμένοις, τὴν εἰς ἀεὶ διαμονὴν ἀπεκλήρωσεν ὁ ποιητής, ἵνα γινώσκοντες τὸν ἑαυτῶν ποιητὴν καὶ τὴν τούτου δύναμίν τε καὶ σοφίαν, νόμῳ τε συνεπόμενοι καὶ δίκῃ, τούτοις συνδιαιωνίζωσιν ἀπόνως οἷς τὴν προλαβοῦσαν ἐκράτυναν ζωὴν --- Uppst. k. 12.)

I Uppst. k. 13 gifves uttryck åt samma människans ändamål med följande ord: Εἰ τοίνυν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐπὶ τῷ ζωῆς ἔμφρονος μετασχεῖν, καὶ γενόμενον θεωρὸν τῆς τε μεγαλοπρεπείας αὐτοῦ καὶ τῆς ἐπὶ πᾶσι σοφίας τῇ τούτων συνδιαμένειν ἀεὶ θεωρίᾳ --- Och slutligen säger Athenagoras i Uppst. k. 25: Τέλος δὲ ζωῆς ἔμφρονος καὶ λογικῆς κρίσεως οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τὸ τούτοις ἀπερισπάστως συνδιαιωνίζειν οἷς μάλιστα καὶ πρώτως ὁ φυσικὸς συνήρμοσται λόγος, τῇ τε θεωρίᾳ τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι.

Med angifvandet af ändamålet med människans skapelse har sålunda Athenagoras också framhållit, hvad som är det högsta föremålet för den mänskliga andens sträfvan. Det är det gudomliga; det är Gud. Och vid en närmare granskning af denna fråga finner man, att enligt Athenagoras i själfva verket Gud är det *enda* objektet för mänsklig forskning. Ty visserligen medgifver han, att det är tillåtet att forska äfven på de lägre områdena, men detta filosoferande är af ingen betydelse, såvida det icke i någon mån kan tjäna det högre.

Men, hafva vi sålunda sett, att Athenagoras satt det gudomliga såsom det i själfva verket enda och högsta objektet, så måste vi återigen vända oss till det kunskapsteoretiska spörsmålet och göra oss den frågan, om den mänskliga förmågan äfven här räcker till. Kan människoanden fatta det gudomliga? På denna fråga svarar Athenagoras klart och bestämdt nej. Och såsom skäl för detta sitt svar hänvisar han åter i enlighet med sin praktiska läggning och sin förkärlek för rent praktisk bevisföring till de filosofiska systemen. Alla filosofer hafva gjort det gudomliga såväl som materien, idéerna såväl som världen till föremål för sina spekulationer, men alla hafva de kommit till olika resultat, de hafva uppställt olika teorier, och denna divergens i åsikter, så sluter Athenagoras, bevisar, att människorna äro vanmäktiga att af sig själfva komma till kunskap om den fulla sanningen. Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχαστικῶς, κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὑτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν. τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὕρηνται, ὡς οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ ἕκαστος. διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογμάτισεν αὐτῶν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης καὶ περὶ εἰδῶν καὶ περὶ κόσμου; Bönes. k. 7.

Men, fastän Athenagoras sålunda till full evidens anser sig hafva ådagalagt den mänskliga andens begränsning, så vill han icke ens här stanna vid skepticism. Ty anmärkas bör, att han gör en väsentlig skillnad mellan att lära af och genom sig själf och att lära af Gud. Här gäller det ordet, som i hans afhandling om de dödas uppståndelse spelar en så stor roll: Det, som är omöjligt för människor, det är möjligt för Gud (- - - τὸ παρὰ ἀνθρώποις ἀδυνατὸν παρὰ θεῷ δυνατόν; Uppst. k. 9).

Då man vill komma till gudskännedom, gudskunskap, så får Gud icke längre blott och bart sättas såsom objekt gent emot människoanden såsom det kunskapande sub-

jektet, utan Gud måste så att säga vara på samma gång både subjekt och objekt. Gud måste tänkas såsom den egentliga kunskapskällan, ur hvilken all verklig kunskap om honom härflyter. Först när vi vilja lära om Gud af Gud, kunna vi komma till en objektiv kunskap om honom. Men huru skall detta ske?

Svaret på denna fråga för oss in på inspirationsteorien. De kristna kunna vara fullt öfvertygade om att de äga den sanna gudskunskapen, ty de hafva den från profeterna, hvilka hafva talat om Gud och gudomliga ting, då de voro inspirerade af Guds ande. Inspirerade människor äro sålunda de organ, som Gud begagnar sig af för att upplåta sig själf och sitt eget inre för oss människor. Huru Athenagoras tänker sig själfva inspirationen, framgår af ett par ställen i hans Böneskrift. Guds ande har utkorat profeternas mun till verktyg för sitt tal (- - - τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις; Bönes. k. 7). Guds ande har begagnat profeterna ungefär som flöjtblåsaren flöjten, i det att han försatt dem i ekstatiskt tillstånd och därefter ingifvit dem, hvad de skulle säga och skrifva (- - - καὶ τῶν γοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς γογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐγὸν ἐμπνεύσαι - -; Bönes. k. 9).

Det är sålunda i följd af inspirationens ande, som människan kan komma till kunskap om Gud. Men, när är då denna kunskap fullkomlig? Svaret härpå torde Athenagoras hafva hämtat ur sin rent kristliga åskådning. Det är så långt ifrån, att människan här i ändlighetens värld blir fulländad i sin gudskunskap, att just ändamålet med hennes skapelse postulerar en evig tillvaro. För att människan skall kunna fylla sin bestämmelse och hinna målet, måste hon evigt lefva. Hennes evighetstillvaro är anlagd på vinnandet af en allt högre kunskap

om Gud.[1] Men i denna tillvarelseform sammanfaller i själfva verket människans kunskapande med hennes åskådande (γιγνώσκειν καὶ θεωρεῖν).

Af det föregående hafva vi sett, att Athenagoras satt Gud såsom filosofiens högsta objekt. Det är människan tillåtet att filosofera äfven inom andra områden, men sådant filosoferande är af ingen betydelse i och för sig. Det får endast tjäna såsom medel för det högre. Filosofiens mål är sålunda strängt taget ett religiöst. Åtminstone kan man säga, att det religiösa sammanfaller med det teoretiska eller att det teoretiska uppgår i det religiösa.

Men Athenagoras stannar icke härmed. För honom spelar filosoferandets praktiska betydelse en ganska viktig roll. Att han anser filosofiens ändamål vara af praktisk art, framgår med ganska stor tydlighet ur hans skrifter. Så t. ex. säger han i det elfte kapitlet af skriften om de dödas uppståndelse, att det städse är fromheten, som åsyftas, då man söker att vederlägga lögnen och uppvisa sanningen. Καὶ πρὸς ἓν μὲν ἑκάτερος ἀναφέρεται τέλος. εἰς γὰρ τὴν εὐσέβειαν ἔχει τὴν ἀναφορὰν ὅ τε τὸ ψεῦδος ἐλέγχων καὶ ὁ τὴν ἀλήθειαν κρατύνων.

Men, ehuru Athenagoras ganska kraftigt betonar fromhetens och det sedliga lifvets betydelse såväl i ofvannämnda elfte kapitel som ock i Böneskriftens kapitel 31—35, så synes han dock icke göra det i den grad, att han betraktar det teoretiskt-religiösa sträfvandet endast såsom medel för ett praktiskt-sedligt mål. Fastmera torde hans uppfattning af förhållandet mellan det teoretiskt-religiösa och det praktiskt-sedliga vara den, att det senare framgår såsom en naturlig konsekvens af det

[1] För att människan skall kunna hinna detta mål, måste hon naturligtvis redan under sitt jordelif förbereda sig för det eviga och saliga lifvet; detta sker genom ett förnuftsenligt lif (ζωὴ ἔμφρον), genom att sträfva efter sann gudskunskap och genom att hålla af lag och rätt. Schubring s. 10.

förra. Kunskapen om Gud har till resultat fromhet, sinnesro och evig salighet.[1]

Då det efter denna framställning af Athenagoras' filosofiska åskådning, sådan denna synes framgå ur ofvan anförda ställen i hans skrifter, gäller att undersöka, om han såsom filosof låter sig inordna bland sin tids tänkare och om han i högre eller lägre grad råkat i kontakt med den ena eller den andra af tidens filosofiska strömningar, så torde det vara lämpligt att först med några få ord söka göra klart för sig de allra allmännaste dragen af den tidens filosofi. Först må det då anmärkas, att filosofien under tidernas lopp slagit in på en alldeles ny riktning.[2] Det teoretiska intresset, som under Greklands blomstringstid var så ofantligt stort och som hade till resultat dessa härliga tankebyggnader, hvilka till evärdliga tider skola minna om en svunnen storhetstid inom tankens värld, hade fått vika för ett rent praktiskt intresse. Detta senare behärskade så godt som all filosofi under de två sista århundradena före Kristi födelse och de första århundradena af den kristna tideräkningen. Hvad är dygd? Huru skall jag komma till sinnesro, till lycksalighet? Dessa voro de frågor, som sysselsatte tidens filosofer. Då man icke helt och hållet kunde undvara den teoretiska filosofien, så antingen anslöt man sig dogmatiskt till något af de äldre systemen eller också antog man det ena eller det andra med de omtydningar, som betingades af det rent praktiska intresset. Därför kunde man väl på den tiden tala om lärjungar till Plato, till Aristoteles m. fl., men den platonism, den aristotelism, som drefs, var ej den klassiska platonismen eller aristotelismen. De särskilda filosofiska systemen visade en egendomlig tendens att utplåna de största differenserna sinsemellan.

Tidens filosofi hade vidare ett skeptiskt drag. De många systemen med sina från hvarandra i väsentliga

[1] Schubring s. 10.

[2] Wägner, S. Fil. Hist. s. 204 ff.

delar divergerande åsikter, den dualism som uppenbarade sig i systemen själfva, t. ex. inom platonismen, uppväckte misströstan om vetandets möjlighet. Men med det skeptiska förnekandet af en objektiv sanning blef det en nödvändighet för filosofien att pruta af på sitt kraf på vetandet. Man nöjde sig med att stödja sig på sannolikhetsteorier. Fördenskull vände man sig till de särskilda systemen och hämtade ur dem det, som mest syntes öfverensstämma med sanningen och bäst syntes gagna ett subjektivt eller praktiskt intresse. Därigenom fick filosofien allt mer och mer en eklektisk karaktär, utan tvifvel det allra förnämsta draget hos densamma på Athenagoras' tid[1].

Om vi efter denna korta öfverblick återvända till Athenagoras och hans filosofiska åskådning, så skola vi snart finna, att denna i ganska hög grad återspeglar filosofien i allmänhet från den tiden. Samma karaktäristiska drag uppenbara sig äfven här.

Först och främst framträder en ganska stor likhet mellan Athenagoras och stoicismen såväl som och med epikureismen och skepticismen däruti, att det praktiska intresset ganska kraftigt framhäfves. Väl är det sant, att Athenagoras ingenstädes i sina skrifter så starkt betonar det prak[illegible] som nämnda filosofiska riktningar, för hvilka den [illegible]a forskningen till det [illegible] [illegible]tes, [illegible] last betraktades [illegible] apo- [illegible] nämnda [illegible]ktis[illegible] hela hans sätt att [illegible] den kristna [illegible]ning rör sig. [illegible]ra. Å den ena [illegible]ss aristokratiska [illegible]a, som hufvudsak- [illegible]hällsklasserna. De [illegible]män.

[1] På A[illegible] [illegible]nnos [illegible] [illegible]llnad[illegible] [illegible]yntes [illegible] [illegible]ark[illegible] [illegible]ttade [illegible] ekle[illegible] [illegible]tplån [illegible] [illegible]de pr[illegible] [illegible]ärde[illegible] [illegible]en ick[illegible] [illegible].

ver dock vid handen, att han tagit intryck af tidens praktiska läggning[1].

Athenagoras förnekar ingalunda vetandets möjlighet. Tvärtom lär han, såsom vi sett, att det högsta vetandet vinnes genom gudomlig uppenbarelse. Det oaktadt påträffa vi hos honom såväl det skeptiska som i all synnerhet det eklektiska draget. Ty dels säger Athenagoras liksom också Cicero, att hvarje objektiv sanning är bemängd med lögn[2], dels påvisar han en begränsning hos den mänskliga kunskapsförmågan i och därmed, att han hänvisar till gudomlig uppenbarelse för vinnandet af kunskap om det högsta objektet för filsofien. Och, då han i Böneskriftens 7 kapitel framhåller, att filosoferna, icke ens då de voro κινηθέντες κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς kunde komma till den fullkomliga sanningen, så berör han äfven här eklekticismens princip; den mänskliga kunskapsförmågan kan icke vinna en absolut sanning utan måste nöja sig med det sannolika[3].

Af det föregående torde det hafva framgått, att det är mer eller mindre missvisande, då Athenagoras i den teologiska litteraturen i filosofiskt afseende betecknas som platoniker[4], akademiker[5] o. s. v. Nekas kan icke,

[1] Då Athenagoras i Böneskriftens 2 kapitel gifver kejsarna det vitsordet, att de äro filosofiskt bildade män, så menar han därmed, att de tillika äro rättfärdiga domare, som förstå att skilja mellan rätt och orätt och äfven skola handla därefter. Schubring s. 10.

[2] De nat. deor. I k. 5· »Non enim sumus ii quibus nihil verum esse videatur, sed ii qui omnibus veris falsa qaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota.» Otto s. 186.

[3] Εἰ δέ τις ἐκ μέρους εἴρηται περὶ τῶν γιγάντων καὶ ποιηταῖς λόγος, μὴ θαυμάσητε, τῆς κοσμικῆς σοφίας καὶ θεολογικῆς ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν, καὶ τῆς μὲν οὔσης ἐπουρανίου, τῆς δὲ ἐπιγείου. καὶ κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ὕλης Ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Bönes. k. 24.

[4] Realencykl. für protest. Theol. und Kirche, Leipzig 1897; Otto: Proleg. XLVIII: »Et platonicum quidem philosophum egit: non vero magistro se quasi in servitutem addixit, interdum aliorum quoque philosophorum sententias amplexus.»; Ritter s. 322.

[5] Fredrik Nielsen, Handbog i Kirkens Historie B I 2 Udg. Kbhn 1893 s. 227.

att han synes föredraga Plato[1] och att han i viktiga punkter ansluter sig till honom, men äfven af t. ex. stoicismen[2] har han rönt starkt inflytande. Därför synes Schubring hafva träffat det rätta, då han säger: »Augenscheinlich bevorzugt er bis weitem Plato, aus dem er auch viele Stellen wörtlich citiert, ohne dass er jedoch dadurch den Charaktär eines Eklektikers verlöre, denn er versteht einerseits das platonische System in dem Sinne der damaligen Zeit, welche ihre eigene Denkweise in dasselbe hineinzudeuten wusste, andererseits verhält er sich ja auch nicht immer zustimmend zu den Sätzen des sonst geachteten Lehrers[3].» Athenagoras stod på samma linie som samtidens öfriga tänkare; visserligen kan man uppvisa afvikelser därifrån, men dessa torde i hufvudsak vara betingade af hans rent kristliga åskådning.

* * *

Med frågan om Athenagoras' filosofiska ståndpunkt sammanhänger på det allra närmaste en annan: apologetens förhållande till den kristna menigheten. Eller måhända bör den för fullständighetens skull sålunda formuleras: hvilket var det inbördes förhållandet mellan den kristna kyrkan och vår apologet? Det är klart, att vi härmed berört en fråga af mera allmän natur. Svaret på denna torde nämligen i allmänhet kunna sägas gälla om förhållandet mellan den kristna kyrkan och de flesta apologeterna från denna tid. Lika tydligt är, att nämnda fråga är en af de allra betydelsefullaste för den kristna kyrkan i det skede, på hvilket vår undersökning rör sig. Den tillhör också de svåraste att besvara. Å den ena sidan hafva vi här grekisk filosofi med dess aristokratiska prägel, å den andra en kristen kyrka, som hufvudsakligen rekryterades ur de lägre samhällsklasserna. De kristna voro fattiga och olärda män.

[1] Se Bönes. k. 6, 16, 19, 23 m. fl.

[2] Se Bönes. k. 6, 16, 19, 22 m. fl.

[3] Schubring s. 8.

Det är dock ett faktum, att kristen kyrka och grekisk filosofi räckte hvarandra handen; huru det kunde låta sig göra, är dock svårt att förstå. Lättare är det att förstå det apostoliska talet om att kristendomen var för grekerna en dårskap.[1] Och svårigheterna minskas icke, då vi betänka, med hvilken kraft och beslutsamhet den kristna kyrkan afvisade den hjälp, som från ett visst filosofiskt håll erbjöds henne. Gnosticismens försök att, såsom den förmenade, förbättra kristendomen genom att i densamma ingjuta filosofiska element och därmed bereda den större anseende i världen, särskildt den bildade världen, strandade mot den kristna kyrkans fulla medvetande om att, hvad som sålunda erbjöds, vore af en annan ande än det, som utgjorde föremålet för hennes tro.[2] För att kunna bringa den föreliggande uppgiften till lösning torde det vara lämpligt att först söka klargöra det läge, i hvilket den kristna kyrkan vid nämnda tid befann sig. Huru gestaltade sig den kristna kyrkan? Huru kunna hennes medlemmar karaktäriseras med afseende på sitt inre lif och sitt förhållande utåt?

I korthet torde svaret kunna formuleras sålunda: De kristna, som med brödrakärlekens band voro fästade vid hvarandra, lefde ett omedelbart och oreflekteradt inre troslif. Visserligen ägde kyrkan de kristna grundsanningarna i hela deras rikedom, men dessa sanningar hade ännu icke i någon nämnvärd grad iklädt sig yttre former. Och, om vi se bort ifrån de kristnas åstundan att få frälsningens evangelium utbredt bland så många som möjligt, så kunna vi säga, att de i sitt förhållande utåt, till samfundet och de enskilda människorna, i allmänhet förhöllo sig resigneradt. Om kyrkans förhållande till yttervärlden säger den obekante författaren af brefvet till Diognet, säkerligen den äldsta apolo-

[1] 1 Cor. k. 1:23.
[2] Ritter s. 290.

getiska skrift, som finnes i behåll. Såsom främlingar bo de kristna i det land, som Gud gifvit dem. I himlen hafva de sitt rätta fädernesland. De visa lydnad för lagarna, men genom sitt lefverne besegra de dessa. De älska alla och varda hatade af alla. Utan att känna dem fördömer man dem. De föras till döden och vinna lifvet. Hvad själen är i kroppen, det är de kristna i världen. Själen är utsädet i hela kroppen; de kristna äro utsädet i världen. De bo i världen, men de äro ej af världen. Medan de lefva i världen, söka de inrätta sina lif så, att de, då de en gång skola lämna detta förgängliga, må vinna ingång i den himmelska ärligheten.[1]

I längden kunde det dock icke förblifva sålunda. Kristendomen är visserligen en gudomlig uppenbarelse, en väsentligen ny insats i mänskligheten, men såsom framträdande i tiden utgör den en historisk företeelse och kan såsom sådan icke undgå att träda i relation till andra historiska företeelser. Den kristna kyrkan är underkastad utvecklingens lag såväl med afseende på sitt eget inre lif som i sitt förhållande till andra former af andligt lif. Kyrkans första aktiva uppträdande utåt kan sägas vara betingadt af yttre tvång, af yttre nödvändighet. Denna nödvändighet framkallades af de förföljelsens stormar, som uppväcktes af ett blindt folkraseri och ett förvändt statsintresse.

Med tålamod och undergifvenhet buro de kristna de lidanden af alla slag, som tillfogades dem. De kunde lida mycket. Hedendomens råa och hänsynslösa angrepp mötte de kristna med en bergfast tro, ett segervisst hopp och en brinnande kärlek. I dessa vapen hade de visserligen en omätlig segerkraft, och med dessa vunno de härliga segrar. Men å andra sidan visste de också och fingo dagligen erfara, att lögnen har lättare att

[1] Ritter s. 291.

vinna insteg i människohjärtat än sanningen; de fingo dagligen bevittna, hurusom det nedrigaste förtal och den skamligaste lögn, som utspredos om de kristna, vunno tilltro bland mängden, och de började däri se en fara för Kristi evangeliums utbredning. Denna fara måste afvärjas. Det måste sägas ifrån, att man utan minsta anledning hånade, skymfade och beljög kristendomen, det måste med eftertryck framhållas, att de kristna oskyldigt fingo lida de gräsligaste kval. Men hvem vore skickad härtill? De kristna kunde det icke själfva. Apologeterna erbjödo sig att göra det, och den kristna kyrkan mottog den sålunda erbjudna hjälpen. Att de kristna kunde och ville ingå förbund med filosofiskt bildade män, under det att de, såsom vi förut påpekat, togo bestämdt afstånd från gnosticismen, torde vinna sin förklaring i apolegeternas personliga ställning till kristendomen och deras säregna uppfattning af densamma.

Hvilken var då Athenagoras' personliga ställning till den kristna kyrkan? Och huru uppfattade han kristendomen? Då man ställer sig inför den första frågan och söker besvara den, torde det ligga närmast till hands att antaga, att Athenagoras endast af ett rent humant intresse uppträdde för de kristna. De kristnes lära borde tolereras såväl som de många olika religionsformerna och filosofiska systemen. Men en närmare undersökning af denna fråga gifver dock vid handen, att så ingalunda är förhållandet. Jag har förut utan någon särskild motivering antecknat Athenagoras' öfvergång till kristendomen såsom ett faktum. Här må det tilläggas, att det synes vara alldeles uppenbart af den anda och det allvar, som genomgå hans skrifter, att han var en verklig kristen, som åtagit sig de kristnes sak, just därför att den var äfven hans sak. Vi, som kallas kristna — Ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί —, säger han i Böneskriftens första kapitel, och i det elfte kapitlet af samma skrift talar han om den kristna läran på ett sätt, som

om han tillhört den sedan barndomen: Τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι οἷς ἐντρεφόμεθα.

Den andra frågan rörde Athenagoras' egentliga uppfattning af kristendomen. Hvad som vid genomläsningen af hans Böneskrift är ägnadt att väcka vår särskilda uppmärksamhet, det är den parallellställning, som kristendomen intager såväl i förhållande till åtskilliga religionsformer som till de filosofiska systemen. Så t. ex. framhåller han i Böneskriftens första kapitel det orättfärdiga däri, att de kristna voro utsatta för hat och ofördragsamhet, under det att alla de öfriga folkslagen i det stora romerska riket åtnjöto religionsfrihetens förmåner, och, då han därefter (kap. 2) med påpekande af de kristnas rättslösa ställning och orättvisa behandling inför domstol kräfver rättsligt förfaringssätt med de kristna, så ställer han dessa i parallell med filosoferna. »Ingen af dem», säger han (Bönes. k. 2), anses af domaren före undersökningen för god eller ond på grund af sin konst eller vetenskap. Men den, som blifvit ertappad för någon orättfärdighet, han straffas, utan att filosofien därigenom lider någon skada — ty brottslig är den, som icke filosoferar i öfverensstämmelse med lagen, vetenskapen är utan skuld — och den, som kan tillbakavisa anklagelsen, blir frikänd. Samma rättsliga förfaringssätt må gälla äfven med afseende på oss». En liknande parallell uppdrager han också i kapitlet 31 af samma skrift, däri han framhåller, att det ingalunda vore någon ny företeelse, att dygden bekämpades af lasten. Så hade det alltid varit. En Pythagoras, en Sokrates hade till och med fått offra sitt lif för sanningen. Ännu tydligare framträder nämnda jämförelse, då Athenagoras försöker att tillbakavisa beskyllningen mot de kristna för ateism (Bönes. kap. 5—7). Det vore orimligt att beskylla de kristna för ateism, då de dyrkade en oskapad och osynlig Gud. De flesta filosoferna hade också antagit tillvaron af en Gud utan att därför hafva blifvit kallade för ateister. Men var Plato, som antog en oskapad gud som alltings skapare, icke ateist,

så vore icke heller de kristna det, och hade filosoferna frihet att uttala hvilka meningar som helst om det gudomliga, så funnes det ingen anledning att förbjuda de kristna att göra det. »Om icke skalder och filosofer», säger han vidare i Böneskriften kap. 24, »äfven hade den åsikten att det finnes en gud, om de icke tänkt sig de nämnda gudarna såsom till en del demoner, andra såsom materia och andra såsom födda människor, då förefunnes giltig anledning att fördrifva oss, då vi skilja mellan Gud och materien och deras väsen.»

På grund häraf antager Harnack[1], att Athenagoras betraktat kristendomen som filosofi, hvarvid han dock anmärker, att denne icke på något ställe i sina skrifter uttryckligen framhållit detta. Tvärtom skiljer han stundom mycket skarpt mellan kristendomen cch filosofien. Vi behöfva i detta hänseendet endast hänvisa till Böneskriftens 7 kapitel, i hvilket han låter den gudomliga uppenbarelsen utgöra en väsentlig gränsåtskillnad mellan filosoferna, som voro lärda af och genom sig själfva, och de kristna, som voro fattade af Guds anda. Låter Athenagoras sålunda på åtskilliga ställen i sina skrifter kristendomen framträda i jämförelse med åtskilliga filosofiska system och har denna jämförelse gifvit anledning till antagandet, att den kristna läran af Athenagoras fattades såsom ett slags filosofi, så ställes kristendomen här i så skarp motsats till filosofien, att den, såsom också Harnack anmärker[2], kan kallas för filosofi endast under den förutsättningen, att de förefint liga filosofiska systemen icke göra skäl för sitt namn.

Ehuru Athenagoras, såsom nämndt, icke fullt tydligt angifvit sin uppfattning af kristendomen, så är dock sannolikt den af Harnack uttalade åsikten den riktiga[3].

[1] Dogmengesch. s. 471.

[2] Dogmengesch. s. 471.

[3] Enligt Harnacks åsikt uppfattades kristendomen såsom filosofi af andra århundradets apologeter i allmänhet; bland dem är måhända Marcianus Aristides den ende, som uttryckligen i sin skrift betecknar sig som filosof. Dogmengesch. s. 462 ff.

Men starkt måste det betonas, att i Athenagoras' uppfattning af kristendomen ingår såsom ett viktigt moment hans tro på en gudomlig uppenbarelse[1] och på de dödas uppståndelse. Det är sålunda endast under vissa betydande modifikationer, som vår apologet kan fatta kristendomen på nyssnämnda sätt.

Att kristendomen öfverhufvud kunde betraktas som en filosofisk åskådning, torde företrädesvis vinna sin förklaring i den praktiska riktning, på hvilken tidens filosofi hade inslagit. Hade den grekiska filosofien fortfarande bevarat sin förnäma, teoretiserande prägel, skulle målsmännen för kristendomen säkerligen icke blifvit räknade bland filosofernas skara. Men på en tid, då man icke så mycket frågade efter djupsinniga teorier eller komplicerade lärobyggnader utan fastmera vände sitt intresse utåt och sporde efter praktiska lefnadsregler, var det icke så underligt, att kristendomen kom att gälla som en filosofisk riktning. Äfven kristendomen framträdde med anspråk på att kunna besvara de stora spörsmål, som rörde sig i tiden. Äfven för dem var lycksalighetsproblemet det förnämsta. Och de kristna menade, att det fann sin lösning i deras lif. »Hos oss», säger apologeten (k. 11), »kunnen I finna olärda människor, handtverkare och gamla kvinnor, hvilka, äfven om de icke förmå att med ord framställa nyttan af vår lära, dock med sina gärningar ådagalägga nyttan af själens fostran; ty de hålla inga långa tal utan göra goda gärningar: då de blifvit slagna, slå de icke igen, och, då de blifvit utplundrade, draga de icke saken inför domstol; de gifva dem, som bedja om hjälp, och de älska sin nästa såsom sig själfva».

Om vi nu slutligen söka efter den egentliga förklaringsgrunden till det egendomliga förhållandet, att de kristna mottaga hjälp af vissa filosofer, under det att de däremot taga afstånd från t. ex. gnostikerna, så torde denna företrädesvis ligga däri, att de filosofiskt bildade apologeterna

[1] Dogmengesch. s. 455.

i motsats till gnostikerna lämnade den kristna läran i fred i så måtto, att de hvarken togo något ifrån den eller lade något till den. De kristna själfva hade visserligen en lefvande erfarenhet af att kristendomen inneslöt omätliga rikedomar, att den hade ett oskattbart värde, för hvars bevarande allt annat borde uppoffras, men det behöfdes filosofiskt bildade män för att inför en filosofiskt bildad hedendom göra gällande kristendomens oändliga värde och häfda dess existensberättigande. De kristna kunde med sitt lif ådagalägga, hvad kristendomen var; apologeterna sade ifrån, hvad kristendomen var och hvad den icke var. I korthet torde apologeternas ursprungliga förhållande till den kristna kyrkan och deras betydelse för densamma sålunda uttryckas, »dass diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Formel gebracht haben, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entgegenkam»[1].

* * *

Slutligen vilja vi i detta sammanhang behandla ännu en fråga; den gäller de konsthistoriska uppgifter, som Athenagoras meddelat i sin Böneskrift. I likhet med de öfriga apologeterna lämnar han intet öfrigt att önska beträffande utförlighet och fullständighet, då det för honom gäller att kritisera de hedniska myterna och gudalärorna för att sålunda på indirekt väg bevisa den kristna religionens säregna ställning och absoluta öfverlägsenhet. Det är icke nog med, att Athenagoras från snart sagdt alla områden hämtar material för den kritiska delen af sin Böneskrift, från filosofi och historia, från poesi och konst; för att stödja sin kritik begagnar han sig af en sådan mängd exempel, att framställningens form stundom lider däraf och bevisföringens kraft nästan tyckes något försvagas.

Den kritiska delen af sin Böneskrift börjar Athenagoras med 17 kapitlet, som innehåller en hel mängd exempel på antika konstnärer, hvilka enligt Athena-

[1] Dogmengesch. s. 456.

goras gudarna hafva att tacka för sin tillblifvelse. Helt naturligt är, att dessa konsthistoriska uppgifter i allmänhet icke väckt någon synnerlig uppmärksamhet. Det har varit helt andra intressen, som varit de bestämmande vid studiet af Athenagoras' skrifter. Man har därför icke stannat vid detaljerna i de meddelade uppgifterna; man har endast betraktat dem såsom uttryck för apologetens sträfvan att med tillgängliga medel belysa och styrka sina påståenden. Och så böra de naturligtvis också fattas.

En bland de första, som ägnat Athenagoras' konsthistoriska uppgifter någon större uppmärksamhet, är den lärde benediktinermunken Prudentius Maranus[1]. Bland annat gjorde han den iakttagelsen, att åtskilliga af Athenagoras' uppgifter icke voro bekräftade i några af de förefintliga konsthistoriska källorna. Men däraf drog han icke den slutsats, som sedermera dragits, att dessa uppgifter voro oriktiga eller otillförlitliga. Sin ställning till dessa sistnämnda uppgifter uttrycker han i sina Addendis till sin Athenagoras'-edition (Hagae Comitum 1742) med följande ord: »Ea videtur exstitisse ejusmodi rerum Athenagorae peritia ut ei haec facta asseveranti quae alii scriptores non memorant nec negant, fides non sit deroganda[2]».

Under den följande tiden anslöt man sig gemenligen till Maranus. Först i en senare tid har Athenagoras från konsthistorisk synpunkt underkastats en grundlig kritik. I en ett skolprogram bifogad liten skrift med titeln: Ueber die ältesten Herabilder nebst einem Exkurs über die Glaubwürdigkeit der kunstgeschichtlichen Aufgaben des Athenagoras' anser sig Förster hafva kommit till resultat, som ingalunda äro till förmån för Athenagoras. Han slutar sin genomgående kritik med den förklaringen, att Athenagoras har högst bristfälliga insikter i konsthistorien och att han saknar allt förstånd för konstens teknik. Det beror

[1] Förster s. 29.
[2] Förster s. 34.

mera på en tillfällighet, att man hos Athenagoras kan påträffa ett och annat litet korn af sanning.

Jag har icke ansett det lämpligt att i detta sammanhang genomgå Försters kritik eller att i detalj upptaga till bedömande nämnda konsthistoriska uppgifter. Jag vill i stället hänvisa till respektiva anmärkningar till 17 kapitlet, i hvilket jag i sammanträngd form sökt ställa desamma i kritisk belysning, hvarvid då helt naturligt äfven och företrädesvis Försters kritik skall komma till tals. Här vill jag endast i allmänhet nämna några ord såväl om den princip, som för Förster varit den ledande vid hans undersökning, som ock om dessa konsthistoriska uppgifters egentliga betydelse och rätta bedömande.

Enligt min mening anlägger Förster en alltför abstrakt princip, då han endast i det fall tillmäter Athenagoras trovärdighet, att hans uppgifter äro styrkta af hvad Förster kallar fackmän. Såsom lekman får Athenagoras icke tillföra konsthistorien något material, som icke förut finnes i de konsthistoriska källorna.

Naturligtvis vore denna princip alldeles riktig, ifall förefintliga konsthistoriska källor vore fullt tillförlitliga. Men så är ingalunda förhållandet. Tydligt är, att Förster företrädesvis stöder sig på Plinius och Pausanias. Men, såsom bekant, är hvarken den ene eller den andre någon fullt tillförlitlig sagesman. Förnekas kan ingalunda, att båda lämnat oskattbara bidrag till den äldsta konsthistorien och att deras uppgifter i många fall äro de enda källor, som finnas att tillgå, men å andra sidan torde det vara ganska allmänt erkändt, att deras uppgifter böra upptagas med allra största varsamhet. Och, då Förster i sin kritik af Athenagoras' uppgifter ständigt talar om fackmannamässighet, så kan det just ställas ifråga, huruvida nämnda personer kunna gälla som fackmän på det konsthistoriska området, helst som de båda och i all synnerhet Plinius sysslat med de mest skilda kunskapsgrenar.

Men liksom dessa personer bedömas såsom ärliga och

sanningskära i sina vidtomfattande arbeten, så har också icke ens Förster, trots sin stränga kritik, velat beskylla Athenagoras för att medvetet och med uppsåt hafva lämnat ovederhäftiga uppgifter. De otillförlitliga meddelandena bero enligt Försters mening hufvudsakligen på dennes stora kritiklöshet och bristande insikt i ämnet samt därpå, att han alltför mycket litar på sitt goda minne och i följd däraf försummar att rådfråga källorna.[1]

Jag skall icke vidare spilla många ord på denna fråga. Det är klart, att Athenagoras icke gjort till sin uppgift att skrifva ett stycke konsthistoria. Såsom redan är nämndt, ville han endast i grunden nedgöra de hedniska religionssystemen. Han ville såvidt möjligt underminera byggnaden och åstadkomma, att sten lossades från sten. Han sträfvade efter att på hvarje punkt uppvisa de hedniska religionernas orimlighet och ohållbarhet. Och för detta ändamål samlade han bevisningsmaterial från snart sagdt alla håll. Det gällde därvid för honom icke att först efter noggrann kritisk undersökning upptaga hvarje särskild detaljuppgift, som kunde tjäna hans ändamål. Hufvudsaken för Athenagoras var att åstadkomma en kritisk totalbild för att därmed belysa sin framställning.

En noggrann undersökning af Athenagoras' uppgifter, hvilka han hämtat från andra områden, t. ex. mytologien och historien, skall utan tvifvel gifva vid handen, att han icke heller på dessa områden varit fullt exakt i sina meddelanden. Jag har icke ansett mig böra ingå på en närmare granskning af dessa områden, ehuru jag dock i det följande, särskildt vid analysen af Böneskriften, skall blifva i tillfälle att påpeka en och annan oriktig uppgift. Men äfven dessa uppgifter måste bedömas i likhet med de konsthistoriska. Gör man klart för sig, hvilken betydelse de hafva i framställningen, så torde det vara alldeles tydligt, att de icke i någon som helst mån kunna gifva anledning till att sätta Athenagoras' sanningsenlighet i fråga.

[1] Förster s. 34.

II

ATHENAGORAS' SKRIFTER

A.

INLEDNING.

De skrifter, som anses vara författade af Athenagoras, äro följande tvänne, hvilkas fullständiga titlar lyda sålunda: "Den kristne filosofen Athenagoras' från Athén Böneskrift för de kristna till kejsarna Markus Aurelius Antoninus och Lucius Aurelius Kommodus, segrarna öfver germaner och sarmater och — framför allt — filosoferna[1]"; den andra: "Af densamme: Om de dödas uppståndelse[2]".

Innan jag öfvergår till den egentliga redogörelsen för dessa skrifters innehåll, måste jag först sysselsätta mig med några frågor, hvilkas besvarande kan sägas utgöra ett slags inledning till dem. Först vill jag då lämna en framställning af dessa skrifters uppkomst och senare öden, det vill med andra ord säga, teckna deras yttre historia vidare är det här på sin plats att angifva skrifternas ändamål äfvensom att anteckna de förnämsta handskrifter, i hvilka de, bägge eller endera, förekomma, samt från trycket utgångna editioner och öfversättningar af desamma.

När har Athenagoras författat sina skrifter[3]? Vid denna frågas besvarande äro vi uteslutande hänvisade till skrifterna själfva eller egentligen till den första, Böneskriften. Då vi därföre först måste vända oss till dessa, så göra vi det under den förutsättningen, att de, såsom de nu föreligga, ungefärligen te sig i sitt ursprungliga skick. Själfva adressen i Böneskriften — "till kejsarna Markus Aurelius Antoninus och Lucius Aurelius Kommodus" — gifver vid handen, att denna skrift författats under dessa

[1] 'Αθηναγόρου 'Αθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ 'Αντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Γερμανικοῖς Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον Φιλοσόφοις.

[2] τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεωσ νεκρῶν.

[3] T. u. U. B. 1 H. 1 u. 2 s. 181 och anm. 186.

kejsares gemensamma regeringstid, d. v. s. mellan åren 176 och 180, ty den sistnämnde erhöll kejsarevärdighet år 176 (27 nov.) samt följande år tribunicia potestas, och Markus Aurelius dog 180[1]. Tillfälle till ett närmare fixerande af tidpunkten för Böneskriftens författande gifver oss Athenagoras genom en historisk notis. Han talar nämligen i första kapitlet af nämnda skrift om en allmän världsfred[2], och det finnes ju alla skäl att antaga, att han härmed velat framställa det verkliga förhållandet. En sådan världsfred rådde från slutet af år 176 till början af år 178. I följd häraf torde Böneskriften vara författad antingen år 177 eller under första hälften af 178. Tiden för den andra skriftens författande kan icke närmare angifvas. Endast den omständigheten, att den bebådas[3] i Böneskriften, har gifvit anledning till antagandet, att den författats ungefärligen samtidigt med eller omedelbart efter denna. Hvar Athenagoras utöfvat sin apologetiska skriftställareverksamhet, kan icke med något som helst anspråk på tillförlitlighet bestämmas. Ett ställe i Böneskriften har dock framkallat ett antagande. I det 15 kapitlet talar Athenagoras om att man väl får beundra och beprisa världens skönhet och härlighet, men Gud allena får ägnas dyrkan och tillbedjan. Denna tanke utför han vidare i det 16 kapitlet och åskådliggör den på följande sätt. Undersåtarna i det romerska riket hafva visserligen anledning att beundra de kejserliga palatsens prakt och härlighet, men, då de hafva en angelägenhet att andraga eller en bön att frambära, så vända de sig

[1] Att adressen verkligen gäller dessa två kejsare och icke Markus Aurelius och dennes bror Lucius Verus (Lucius Aurelius Verus Kommodus), framgår ur följande ord i Bönes k. 18 - - - ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσι οὕτως - - - Jmfr. Bönes k. 37 - - - ἵνα παῖς μὲν παρὰ πατρὸς κατὰ τὸ δικαιότατον διαδέχησθε τὴν βασιλείαν - - - -

[2] ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ συνέσει βαθείας εἰρήνης ἀπολαύουσιν Bönes. k. 1.

[3] 'Αλλ' ἀνακείσθω μὲν ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγος; Bönes. k. 36.

till kejsarna och icke till palatsen[1]. I denna skildring har man velat se en antydan om att Athenagoras varit ögonvittne till hvad som plägade försiggå mellan hjälpbehöfvande undersåtar och deras härskare. Detta är den enda anledningen till att man velat förlägga Athenagoras' författareverksamhet till Rom.

Hvilken roll hafva Athenagoras' skrifter spelat i den samtida och följande teologiska litteraturen? Om vi undantaga Methodius och Philippus Sidetes, för hvilkas ställning till Athenagoras och hans skrifter vi i det föregående redogjort, så har ingen af den äldsta kyrkans män något att förtälja om dessa skrifter. Så godt som hela den kyrkliga traditionen går dem spårlöst förbi. Redan under den föreusebianska tiden tyckas de ha råkat i glömska, ty annars hade säkerligen Eusebius omnämnt dem i sin kyrkohistoria.

Först i en handskrift från början af 900-talet påträffa vi Athenagoras' skrifter. Handskriften är skrifven 914 af en skrifvare vid namn Baanes och för biskop Arethas' i Caesarea räkning. Vid denna handskrift måste vi stanna en stund, då den är ägnad att sprida ljus öfver Athenagoras'-skrifternas öden icke blott framåt under den följande tiden utan också ett godt stycke tillbaka under den föregående tiden[2]. Först och främst vill jag påpeka, att skrifterna äro intagna i Cod. Arethas under till ordalydelsen hufvudsakligen samma titlar och på samma sätt med hvarandra förbundna, som jag antecknat dem i början af denna inledning[3]. Jag måste därefter fästa uppmärksam-

[1] οὐδὲ γὰρ ὁι πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι, παραλιπόντες ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ δεσπότας θεραπεύειν, παρ' ὧν ἄν, δέοιντο καὶ τύχοιεν, ἐπὶ τὸ σεμνὸν τῆς καταγωγῆς ὑμῶν καταφεύγουσιν, ἀλλὰ τὴν μὲν βασιλικὴν ἑστίαν τὴνάλλως ἐντυχόντες αὐτῇ θαυμάζουσι καλῶς ἠσκημένην, ὑμᾶς δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ; Bönes. k. 16.

[2] T. u. U. B. I. H. 1 u. 2 s. 176.

[3] I stället för ordet Γερμανικοῖς förekommer dock här ordet 'Αρμενιακοῖς, hvarom mera längre fram. T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 176.

heten på själfva öfverskriften till Böneskriften, hvilken består dels af själfva titeln och dels af adressen. Om denna senare hafva vi här intet ytterligare att tillägga. Det är titeln, frågan gäller. Den står nämligen ofvanför själfva skrifkolumnen[1], och det kan därföre sättas i fråga, huruvida den skrifvits samtidigt med själfva texten eller den tillhör en senare tid. Tydligtvis är detta en fråga af synnerlig vikt för Athenagoras'-skrifternas historia, och det är därföre af intresse att undersöka, om det något så när kan afgöras, från hvilken tid denna titel leder sitt ursprung. Otto är af den åsikten, att den tillhör en långt senare tid än själfva handskriften, och gissningsvis antager han, att den skrifvits ofvanför denna i elfte århundradet — "fortasse saeculi undecimi[2]" — Att titeln icke kan hafva införts senare, är alldeles visst, då Cod. Mutin. III D och Cod. Paris. 174, af hvilka åtminstone den första förskrifver sig från nämnda tid, båda äro direkta afskrifter af Cod. Arethas, och båda innehålla ofvannämnda titel. Vore Ottos antagande riktigt, så skulle man sålunda först i elfte århundradet kommit på det klara med att ofvannämnda skrifter blifvit författade af Athenagoras. Men anmärkas måste, att Otto icke själf sett Cod. Arethas och sålunda icke själf varit i tillfälle att undersöka handskriften och i följd däraf bilda sig något omdöme om nämnda titels ålder. Hela hans uppfattning af Athenagoras'-skrifterna, såsom de föreligga i Cod. Arethas, grundar sig på uppgifter från en viss Hase, som för Ottos räkning undersökt handskriften och därvid haft som medhjälpare en grek vid namn Sypsomos.

V. Gebhardt, som däremot själf ägnat handskriften[3] ett synnerligen omsorgsfullt och noggrant studium, icke blott noga undersökt själfva texterna utan äfven ganska fullständigt behandlat randanteckningarna, öfverskrifterna och

[1] Otto, Proleg. s. XIV.
[2] T. u. U. B. I H. 3 s. 184.
[3] Otto, Proleg. s. XIV.
[4] T. u. U. B. I H. 3 s. 160.

de särskilda skrifternas indelning, har beträffande den fråga, som här intresserar oss, meddelat, att nämnda personers undersökningar äro otillförlitliga och fullständigt utan värde. De positiva resultat, till hvilka han beträffande Athenagoras'-skrifterna kommit, äro, för det första att alla randanteckningarna — vi fästa oss naturligtvis icke vid de anteckningar, som uppenbarligen tillhöra en långt senare tid (13 och 14 årh.), — äro skrifna dels af Baanes och dels af Arethas (således alla ungefär samtidigt med själfva handskriften) och för det andra att titeln till Athenagoras' Böneskrift är skrifven af Baanes, således omkring år 914. Han framhåller beträffande själfva titeln till Böneskriften, att denna visserligen icke är skrifven med samma stil som texten och randanmärkningarna, men uppvisar på samma gång, att detta icke alls är någon ovanlig företeelse. Tvärtom användes för boktitlarna ofta en från text och randanteckningar afvikande stil. »Es[1] ist eine mittelgrosse, durch schlankere und rundere Formen von der Scholienschrift sich unterscheidende Semiunciale. Man begegnet ihr übrigens nicht nur in den Büchertiteln, sondern auch in den Ueberschriften, welche den Capiteln der Praepar. ev. von fol. 232^b an am Rande beigeschrieben sind. Letzere dem Baanes abzusprechen, wird niemandem in den Sinn kommen. Dann aber lässt sich auch schlechterdings kein Grund erfinden, warum der Titel der Supplicatio nicht von Baanes geschrieben sein sollte. Die Schrift ist genau dieselbe, wie die des Titels der pseudojustinischen Cohortatio (fol. 163^b); warum ist es niemandem eingefallen, auch diesen dem Baanes abzusprechen und ins 11 Jahrhundert zu verlegen[2]?« Vidare påpekar v. Gebhardt, att titeln till Athenagoras'-skrifterna i Cod. Arethas förekommer icke blott som öfverskrift utan äfven som underskrift och att samma person,

[1] T. u. U. B. 1 H. 3 sid. 183.
[2] T. u. U. B. 1 H. 3 s. 183.

nämligen Baanes, skrifvit såväl den ena som den andra[1]. På grund af v. Gebhardts undersökning kunna vi sålunda fastslå, att man senast i början af 900-talet betraktade Athenagoras såsom författare till de skrifter, som nu gå under hans namn. Men frågan är, om vi icke åtminstone på gissningarnas väg skulle kunna spåra denna uppfattning ett godt stycke längre tillbaka i tiden.

Codex Arethas pekar naturligtvis själf tillbaka på en äldre handskrift, ur hvilken denna utgör en afskrift. Låtom oss här antaga, att denna äldre handskrift leder sitt ursprung från sjunde seklet. Jag skall i det följande återkomma till detta antagande och söka stödja det med åtminstone ett sannolikhetsskäl.

Efter detta antagande måste vi återvända till den betydelsefulla öfverskriften eller titeln till Athenagoras' skrifter. Fanns den i handskriften från sjunde århundradet, eller är den på sätt och vis ursprunglig i Cod. Arethas? För det sista antagandet talar ju den omständigheten, att den icke står på själfva skrifkolumnen utan ofvanför denna och synes sålunda vara ditsatt, sedan skriften i öfrigt blifvit färdig. Men nu har v. Gebhardt uppvisat, att "auch die Ueberschrift von Paedag. III,1 (Δόγος τρίτος.

[1] I motsats till v. Gebhardt och det resultat, till hvilket han kommit, meddelar Harnack, att en viss Dr. Stählin, som undersökt handskriften, kommit till den öfvertygelsen, att underskriften ἀθηναγόρου πρεσβεία är skrifven af Arethas och icke af Baanes; vidare att Baanes blott skrifvit περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν och att Arethas tillagt τοῦ αὐτοῦ samt slutligen att underskriften Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως härrör från Arethas' hand. Har nu v. Gebhardt eller Stählin rätt? Detta är jag naturligtvis icke i tillfälle att afgöra. Men, då jag sluter mig till v. Gebhardts åsikt, så beror det därpå, att jag känner de grunder, hvarpå han stöder sig, under det att Stählins åsikt endast är mig bekant som ett påstående. I själfva verket synes det mig dock icke betyda så synnerligen mycket, om den ene eller den andre af dessa två har rätt. Hufvudsaken är, att man kan anse såsom säkert, att iteln till Athenagoras'-skrifterna i Cod. Arethas skrifvits samtidigt med själfva skrifterna och att man sålunda redan i början af 900-talet kände skrifterna såsom författade af Athenagoras. Harnack; Theil II B. I s. 318.

περὶ τοῦ κάλλους τοῦ ἀληθινοῦ) steht ausnahmsweise oberhalb der eigentlichen Schriftcolumne; hat man", fortsätter v. Gebhardt, "daraus den Schluss zu ziehen, dass sie ebenfalls in der Vorlage fehlte[1]?" I analogi härmed låter det lätt tänka sig, att äfven titeln till Athenagoras' skrifter förefunnits i den handskrift från sjunde seklet, som legat till grund för Codex Arethas. Och sålunda skulle man redan under nämnda århundrade kännt till Athenagoras' skrifter.

Till hvad ofvan blifvit sagdt, vilja vi slutligen lägga, att Athenagoras' skrifter i en långt senare tid, nämligen i 14:de, 15:de och 16:de århundradena, blefvo flitigt afskrifna, hvadan vi från denna tid hafva i behåll åtskilliga handskrifter; till dessa skall jag längre fram återkomma. Här vill jag endast påpeka, dels att i Cod. Par. 450 (ann. 1364) Athenagoras' skrift om de dödas uppståndelse förekommer utan någon som helst öfverskrift och dels att båda hans skrifter förekomma i Cod. Argentoratensis under öfverskriften: Ἀθηναγόρου ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν och Τοῦ αὐτοῦ Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως[2].

Det förtjänar att anmärkas, att nämnda codices göra anspråk på att endast innehålla Justinus' skrifter och att Athenagoras' skrifter från nyssnämnda århundraden städse förekomma tillsammans med dennes.

I det föregående har jag med det knapphändiga material, som stått mig till buds, sökt i korthet framställa Athenagoras' skrifters historia. För närvarande torde det vara svårt att göra den fylligare och tillförlitligare. Och dock är det tydligt, att det vore i hög grad önskvärdt, ifall vi på betydliga punkter kunde komplettera den. Ty, äfven om man med stor sannoliket kan antaga, att Athenagoras' skrifter voro kända redan i sjunde århundradet, så ligger dock mellan denna tid och tiden för skrifternas författande ett bety-

[1] T. u. U. B. 1 H. 3 s. 184.
[2] T. u. U. B. 1 H. 1 u. 2 s. 176.

dande tidsskede, som lämnar oss alltför knappa upplysningar om dessa skrifter. Vi få visserligen icke glömma, hvad Methodius och Philippus ha att meddela, men det kan icke sägas göra tillfyllest. Huru skall man då förklara det egendomliga förhållandet, att dessa skrifter under århundraden tyckas vara spårlöst försvunna? Harnack, som ägnat denna fråga en noggrann uppmärksamhet, har på ett synnerligen skarpsinnigt sätt sökt besvara den. Han har nämligen sökt uppvisa, att det finnes ett egendomligt samband mellan Justinus' och Athenagoras' skrifter, och han vill däraf draga den slutsatsen, att Justinus under långa tider gällde för att vara dessa skrifters författare.[1] Jag har i det föregående framhållit, att man i en senare tid visat en viss benägenhet att hänföra Athenagoras' skrifter till Justinus', men redan vid början af den kyrkohistoriska forskningen synes ett sådant samband hafva funnits. Som bekant, har Eusebius ganska utförligt behandlat Justinus och hans skrifter, öfver hvilka senare han lämnat en förteckning i sin kyrkohistoria. Ur denna förteckning framgår bland annat, att Justinus skrifvit två apologier; den första har han adresserat till Antonius Pius och den andra till Antoninus Verus[2]. Det är denna andra apologi, som Harnack anser vara identisk med Athenagoras' Böneskrift. För detta antagande har man dock, hvad Eusebius' kyrkohistoria beträffar, intet annat stöd, än det som ligger i själfva adressen. Justinus har nämligen icke lämnat några meddelanden om innehållet i denna andra apologi. Han har ofta omnämnt den, och ibland förefaller det till och med, som skulle han verkligen också citerat den, men en närmare undersökning ger vid

[1] »Dass das Räthsel, welches über den Schriften des Athenagoras schwebt, hier gelöst sei, wage ich nicht zu behaupten; aber vielleicht wird man zugestehen, dass dasselbe bei der Lückenhaftigheit des Materiales zur Zeit nicht anders angefasst und behandelt werden konnte.» T. u. U. B. I H. 1 u, 2 s. VII.

[2] T. u. U. B. I H. 1 u, 2 s. 140.

handen, att, så underligt det än kan förefalla, citaten äro hämtade från den första apologien, då han talat om den andra och man sålunda hade skäl att vänta dem ur denna [1]. Det torde vara svårt för att icke säga omöjligt att angifva den verkliga anledningen till ett sådant förfaringssätt. Måhända har Eusebius anat, att det icke stod rätt till med Justinus' författareskap till denna skrift. Det torde i hvarje fall varit svårt för honom att komma till rätta med innehållet i de båda apologierna, tidsförhållandena m. m.

Men vi återvända till apologien till Antoninus Verus. Om själfva adressen till denna, sådan den förefinnes hos Eusebius, varit anledningen till att man identifierat denna apologi med Athenagoras' Böneskrift, så finnes ett större skäl till en sådan identifiering, om man fäster sig vid denna andra apologis adress, sådan den förekommer hos Hieronymus [2]. Denne berättar nämligen, att Justinus' andra apologi vore tillägnad »successoribus ejus (scil. Ant. Pii). Antoninis, Marco Antonino et Lucio Aurelio Commodo». Man jämföre härmed adressen i Athenagoras' Böneskrift: Marco Aurelio Antonino et Lucio Aurelio Commodo!

Med tiden måste det dock hafva blifvit klart, att denna apologi icke kunde vara skrifven af Justinus. När denna mening börjat göra sig gällande, kan icke med säkerhet afgöras. Men redan i sjunde seklet torde man varit fullt medveten om misstaget. I SS Parallel. Cod. Rupef. nämnes icke ett ord om en andra apologi [3]. Författaren talar endast om ἡ ἀπολογία[4]. Men, hvad som särskildt är ägnadt att väcka vår förvåning, är det sakförhållandet, att apologien till Antonius Pius är delad. Samma förhållande möter oss i Cod. Paris. 750, som förskrifver sig från

[1] T. u. U. B. I. H. 1 u. 2 s. 144.

[2] T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 186.

[3] T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 173.

[4] I SS Parallel. Cod. Rupef. finnes dock Περὶ ἀναστάσεως. T. u. U B. I H. 1 u. 2 s. 163.

14:de århundradet och enligt egen uppgift endast vill innehålla skrifter af Justinus. Delningen torde sedermera hafva bibehållits, och däraf har följden blifvit, att man ännu i våra dagar talar om Justinus' första och andra apologi, fastän det här icke längre är tal om apologien till Markus Aurelius.

På grund af hvad som i det föregående blifvit sagdt angående Athenagoras' skrifter, vill jag till slut i några korta satser samla min uppfattning af dessa skrifters växlande öden:

1:o. Athenagoras' skrifter buro ursprungligen sin författares namn.

2:o. I den föreusebianska tiden har en handskrift af någon anledning förlorat författarenamnet, och skrifterna hafva förenats med Justinus' skrifter, Böneskriften under namn af Justinus' andra apologi[1].

3:o. I sjunde århundradet har man insett det verkliga förhållandet; Athenagoras' skrifter ha skilts från Justinus, och dennes första apologi har delats i tvänne.

4:o. Om Justinus apologi delats i sjunde århundradet på den grund, att Athenagoras' skrifter, åtminstone Böneskriften, skilts från den förstnämnda apologetens verk, så torde det vara ganska sannolikt, att Athenagoras' skrifter vid samma tid förekommit för sig själfva i handskrifter, bland hvilka då en sedermera kommit att ligga till grund för Cod. Arethas.

5:o. Möjligen buro Athenagoras' skrifter sin författares namn redan i den handskrift från sjunde århundradet, som antages hafva legat till grund för Codex Arethas; säkert är, att författaretiteln i Cod. Arethas är ungefär lika gammal som själfva texten.

[1] På samma gång som titeln torde också hälsningsordet χαίρειν hafva bortfallit. Måhända har i stället för Γερμανικοῖς ordet Ἀρμενιακοῖς insatts såsom bättre passande för en tidigare tid. Denna titel buro Markus Aurelius och Lucius Verus till den senares död eller år 169. T. u. U. B. 1 H. 1 u. 2 s. 185.

Vi fasthålla sålunda vid Harnacks hypotes[1], att Athenagoras' Böneskrift är identisk med Justinus' andra apologi. Men hvad kan då vara anledningen till att Athenagoras' skrifter beröfvats sitt verkliga författarenamn[2]? Harnack förmodar, att detta berott, antingen därpå att man icke visste något om den egentlige författaren eller också därpå att han på något sätt gjort sig mindre fördelaktigt känd[3].

* * *

Vidare vilja vi i inledningen redogöra för de förnämsta handskrifter, som upptaga Athenagoras' skrifter. Vi hafva då först att anteckna Cod. Arethas Paris. Gr. 451. Såsom vi redan förut nämnt, är den skrifven år 914 af Baanes för biskop Arethas' i Caesarea räkning[4]. På samma gång som den är den äldsta oss kända handskrift, i hvilken Athenagoras' skrifter förekomma, utgör den också den äldsta samling af apologetiska skrifter, som vi känna till. Cod. Arethas är alltså ett slags original- eller stamcodex för alla öfriga handskrifter, ty ur denna kunna alla de andra direkt eller indirekt härledas. Direkt ur denna låta sig följande härleda: Cod. Mutin. III D 7; Cod. Paris. 174; Cod. Paris. 450. Dessa tre kunna betraktas såsom stamcodices af andra ordningen, ty ur dem hafva en mängd handskrifter afskrifvits. Jämte dessa tre stamcodices af andra ordningen anser sig Harnack[5] till förklaring af åtskilliga handskrifters uppkomst böra antaga ännu en. Denna codex betecknas med X i följande förteckning på handskrifter, som omedelbart eller medelbart afskrifvits ur Cod. Arethas och som innehålla antingen båda eller endera af Athenagoras' skrifter.

1 Harnack har visserligen icke öfvergifvit denna sin hypotes, men han har senare förklarat, att han anser den vara mindre sannolik. Harnack, Theil I s. 257.

2 Beträffande författarenamns försvinnande se T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 115 § 9. I sammanhang härmed må nämnas, att M. Minucius Felix' Octavius länge gällde som en åttonde bok af Arnobius, Paulson J. M. Minucius Felix' Octavius s. VI.

3 T. u. U. B. I H. 1 u. 2 s. 187.

4 Se T. u. U. B. I. H. 3 s. 154 ff.

5 Harnack, Theil I. s. 257.

Codex Arethas, Paris. Gr. 451.

A. Codex Mutinensis III D. 7

a. Codex Argentoratensis 9
b. Codex Ottobonianus 94
c. Codex Ottobonianus 274
d. Codex Ottobonianus 275
e. Codex Vaticanus 1261

B. Codex Parisinus 174

a. Codex Laurentianus IV 3
b. Codex Mutinensis III D. 20
c. Codex Neopolitanus II A a 13
d. Codex Angelicanus B I 10
e. Codex Florentinus S. Marci 690
f. Codex Laurentianus X. 32
g. Codex Bodleianus misc. 212 [Claromontanus 83]
h. Codex Bodleianus Barocc. 98
i. Codex Bodleianus Barocc. 145
k. Codex Etonensis 88

C. Codex Parisnus 450

a. Codex Claramontanus 82

X.

a. Codex Monac. 81
b. Codex Laubanensis
c. Codex Paris. 143
d. Codex Paris. Biblioth. Mazarin 1298
e. Codex Suffridi Petri[1]

Från trycket utkom först Athenagoras' andra skrift. Detta skedde år 1541, då Petrus Nannius, professor i Löwen, utgaf den med både grekisk och latinsk text. År 1557 utgåfvos såväl Böneskriften som Afhandlingen om de dödas uppståndelse. Äfven denna edition var försedd både med grundtext och latinsk öfversättning. Den hade till utgifvare polyhistorn Conrad Gessner. Bland

[1] Harnack, Theil I s. 257; Jmfr. Otto Proleg. s. XIII och T. u. U. B. IV H. 2 s. XI.

senare utgifvare af Athenagoras' skrifter må särskildt märkas den lärde benediktinermunken Prudentius Maranus, som år 1742 ombesörjde en edition af samtliga apologeternas från andra århundradet skrifter, samt Otto, i hvars stora och utförliga »Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi» Athenagoras' skrifter upptaga den sjunde volymen. Vidare kunna vi anteckna det lärda och omfattande verket: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, hvars fjärde bands andra häfte innehåller Athenagoras' skrifter under titeln: Athenagorae Libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum recensuit Edvardus Schwartz, Leipzig 1891.

Skrifterna förekomma i öfversättning utom till latin äfven till tyska, engelska, franska, italienska m. fl. språk.

* * *

Hvad var ändamålet med Athenagoras' skrifter? Hvad särskildt Böneskriften beträffar, så är det klart, att den först och främst hade till syfte att omstämma de romerska kejsarna till förmån för de kristne. Rörande de kristnes ställning vid denna tid och Böneskriftens direkta vädjan till kejsarna, att de måtte åstadkomma en förändring härutinnan, hänvisas till denna skrift.

Däremot är det ovisst eller snarare osannolikt, att skriften om de dödas uppståndelse varit adresserad till de romerska kejsarna. Visserligen förefinnes mellan de båda skrifterna det sammanhang, som redan påpekats, att nämligen den senare skriften bebådas i den förra. Men å andra sidan förekommer här ingen sådan tydlig adress som i Böneskriften. Äfven om vi se bort från självfva öfverskriften, vänder sig Athenagoras i sin Böneskrift gång på gång direkt till kejsarna, beprisar deras härskaretalanger såväl som deras öfverlägsna vetenskapliga bildning, vädjar till deras upphöjda tänkesätt och stora män-

niskovänlighet. Men i skriften om de dödas uppståndelse nämnas kejsarnas namn icke en enda gång.

Vare sig nu skriften om de dödas uppståndelse i likhet med Böneskriften i första hand varit afsedd för kejsarna eller icke, så hålla vi för troligt, att Athenagoras med sitt författareskap haft äfven ett annat specielt och direkt syfte. De kristne hade vid denna tid icke blott att utstå rent yttre förföljelser, hvilka särskilda från de maktägande utgående reskript påbjödo eller hvilka med öfverträdelse af lagen utgingo från en reflexionslös och fanatiskt kristendomsfientlig folkopinion. Jämsides med »kampen i lifvet» försiggick en »kamp i litteraturen».

Det kunde vara intressant att i detta sammanhang anställa en undersökning af den polemiska och kristendomsfientliga litteraturen från denna tid. Utan tvifvel skulle vi därigenom erhålla en lämplig bakgrund till belysande af åtskilligt i Athenagoras' skrifter, särskildt skriften om de dödas uppståndelse. Jag måste dock här inskränka mig till att påpeka, att särskildt Athenagoras' andra skrift ganska tydligt ådagalägger, att dess författare afsiktligt riktar sig mot den kristendomsfientliga litteraturen. Så innehåller kapitlet 4 i skriften om de dödas uppståndelse de vanligaste inkast, som från denna litteratur plägade göras mot läran om de dödas uppståndelse. Ovisst är, om dessa inkast samlats af Athenagoras från flera författare eller han åsyftat någon särskild. Äfven andra ställen i samma skrift förråda, att han varit väl förtrogen med nämnda litteratur och att han haft till syfte att upptaga »kampen i litteraturen», på samma gång som han specielt med sin Böneskrift åsyftade att häfva eller åtminstone att mildra »kampen i lifvet».

De frågor, som i Böneskriften komma till tals, hafva sin naturliga och tydliga motivering. Det är de vanligaste beskyllningarna mot de kristne (beskyllningarna för ateism, blodskam och mord), som här upptagas till vederläggning. Men icke lika lätt är det att besvara

frågan, hvarför Athenagoras just gjort läran om de dödas uppståndelse till föremål för undersökning i sin andra afhandling. En rent yttre grund kunna vi ju anse oss hafva i det sakförhållandet, att de flesta mera betydande författare under kristendomens första århundraden på grund af kyrkans eskatologiska karaktär behandlade detta ämne[1]. Under kyrkans första tider finna vi liksom en ständig återklang af den fulltonighet, hvarmed apostlarna själfva förkunnade läran om de dödas uppståndelse. På grund häraf är det också tydligt, att just denna punkt skulle göras till föremål för de häftigaste angrepp från kristendomsfientligt håll. Det ligger för öfrigt i sakens egen natur, att läran om kropparnas uppståndelse skulle väcka »förargelse» och göras till föremål för hån och löje af en filosofiskt bildad hedendom. Men däraf blef då helt naturligt en följd, att denna lära företrädesvis var i behof af försvar. Och härmed äro vi åter inne på frågan om syftet med Athenagoras' skrift om de dödas uppståndelse. Vi tro, att hufvudsyftet med denna skrift var att tillbakavisa de inkast, som gjordes från kristendomsfientligt håll mot denna kristendomens grundsanning.

Naturligtvis var det också en angelägenhet för dem, som behandlade denna fråga, att därmed befästa de kristne själfva i deras tro och hopp. Och förvisso voro de i stort behof häraf under dessa förföljelsens hårda tider. Huru skulle det vara möjligt för dem att uppoffra allt, till och med lifvet, om de rubbades i tron på uppståndelsen? Jag är därföre också böjd för att tro, att Athenagoras med sin skrift åsyftat att bjuda de kristne näring för deras tro och hopp. Därpå tyder den stora sorgfällighet, hvarmed han söker tillbakavisa allt, som kan vara ägnadt att i någon mån ängsla och oroa hans trosförvanter. Jag vill i detta afseende blott hänvisa till det 16 kapitlet, i hvilket han med all önskvärd innerlighet och utförlighet söker uppvisa, att döden såsom blott och bart en utveck-

[1] Lehmann s. 7 Anm. 2.

lingsphas icke får rubba de kristne i deras evighetshopp.

Frågan är dock, om Athenagoras med denna sin skrift verkligen träffat sina trosförvanters hjärtan. Det synes mig föga sannolikt, att den kristna menigheten, som blifvit uppbyggd på apostlarnes grund och som kände till deras framställning af läran om de dödas uppståndelse, verkligen skulle kunna hämta någon synnerlig näring för sin tro af en skrift, som uteslutande rör sig på filosofiens mark.

Med sin Böneskrift uppnådde Athenagoras icke sitt direkta syfte. Ända till sin död förblef den annars så humane kejsaren Markus Aurelius ovänligt stämd mot de kristna. Kristendomen själf var honom motbjudande. Dessutom menade han sig i statens eget intresse böra upprätthålla den hedniska statsreligionen.

Under hans efterträdares, Kommodus', korta regeringstid åtnjöto de kristna fred; i följd häraf ökades deras antal betydligt, och särskildt var det många ansedda romerska familjer, som öfvergingo till kristendomen.

Men med Septimius Severus inträdde åter en svår pröfvotid för de kristne. Han förbjöd vid strängaste straff öfvergången till kristendomen och uppväckte därmed en svår förföljelse, som särskildt rasade i Afrika, Gallien och Italien. Midt under dessa förföljelser uppträdde Septimius Florens Tertullianus med sin »Apologeticus» till de kristnes försvar.

B.

BÖNESKRIFTEN.

Inledningen till Böneskriften innehåller en i lugn och värdig ton hållen men bestämd och kraftig protest mot de orättvisor, som föröfvades mot de kristna. Först och främst var det en skriande orättvisa att förmena de kristna fri religionsutöfning, under det att alla andra folk i det stora världsriket hade denna rättighet; ingen hindrades af lagen eller af fruktan för straff i sin hängifvenhet för fäderneärfda plägseder, till och med om dessa skulle väcka löje. »Sålunda kallar trojanaren Hektor[1] gud och tillbeder Helena såsom Adrastia[2]. Lacedämoniern dyrkar Agamemnon[3] som Zeus och Filonoe[4], Tyndaros' dotter, under det att Tennes[5] åkallas af invånaren på Tenedos och atenaren frambär offer åt Posei- K. 1—3.

[1] På Hektors grafkulle höllos kämpalekar till hans ära. Virg. Aen. 5: 371; På Apollotronen i Amyklä fanns en teckning, som visade, huru trojanarna framburo offer till honom; Paus. 3: 18.

[2] »Helenam ab Iliensibus sub nomine Adrasteas cultam esse nullus, quod sciam alius scriptor retulit»; Otto s. 4 Anm. 5; Anmärkas bör att Adrastia var ett af Nemesis' tillnamn och att Helena på grund af sin ödesdigra betydelse för Troja och det grekiska folket betraktades som Nemesis' dotter; Steuding s. 85.

[3] Bildstoder af Agamemnon funnos i Amyklä (Paus. 3, 19; 5) och i Olympia (Paus. 5, 25).

[4] Dotter till Tyndaros och Leda, af Artemis begåfvad med odödlighet; Jacobi s. 739.

[5] Tennes, son till Kyknos och Prokleia. Efter Prokleias' död gifte sig Kyknos med Philonome. Denna fattar en häftig kärlek till sin styfson, och, då den icke blir besvarad, anklagar hon honom för fadren, som kastar Tennes jämte hans syster i en kista i hafvet. Kistan drifves till en ö, som efter Tennes får namnet Tenedos. Sedan fadren fått reda på sin sons oskuld, dödar han sin maka och begifver sig till sina barn på Tenedos. Här dödas han jämte sin son af Akilles, som på sitt tåg mot Ilion äfven kommer till Tenedos; Jacobi s. 846.

don-Erekteus[1]. Ja, både med offer och mysterier dyrka atenarna till och med en Agraulos och en Pandrosos[2], kvinnor, hvilka dock betraktades som gudlösa; de hade öppnat kistan. Med ett ord: Inom de olika folkstammarna och folkslagen får man efter eget godtfinnande offra och iakttaga religiösa bruk. Egypterna anse kattor, krokodiler, ormar, huggormar och hundar för gudar! Alla dessa, säger vår apologet, hafva laglig rätt till sin religionsutöfning. Och denna stora frihet hafva kejsarna medgifvit, dels emedan de anse gudsförnekelse för synd och brott, dels emedan de anse, att hvar och en bör få dyrka, hvem han vill, såsom sin gud, på det att han af fruktan för det gudomliga må afhålla sig från att göra orätt.

På grund af detta förhållande rådde allmän tacksamhet mot de regerande kejsarna. Man beundrade deras mildhet och saktmod, deras vidtomfattande fredskärlek och människovänlighet. De enskilda medborgarna kunde glädja sig öfver likhet inför lagen, och hvar och en stat åtnjöt en mot sin egen ställning svarande heder. Och slutligen! I följd af kejsarnas vishet kunde hela det stora världsriket fröjda sig öfver en djup fred.

Men i denna allmänna tillfredsställelse och glädje kunde dock icke alla instämma. »Oss, som kallas kristna», säger Athenagoras, »hafven I icke visat samma omsorg som Edra öfriga medborgare». Och, då han därefter går att inför kejsarna uppvisa, att de kristna lida förföljelse mot både lag

[1] Ett af Poseidons tillnamn; Jacobi s. 312 o. 765.

[2] Athena öfverlämnade Erichtonius(-Erekteus, se ofvan!) i en kista åt systrarna Agraulos, Herse och Pandrosos med förbud för dem att öppna kistan. Men de lydde icke; gudinnan, som genom en kråka blir underrättad härom, straffar dem med vansinne, hvarefter de störta sig ned från borgklippan i Athén eller i hafvet. Anledningen till att Agraulos dyrkades af atenarne, är dock denna. Under ett långvarigt krig erhöllo atenarna det orakelsvaret, att kriget skulle sluta, om någon frivilligt ville uppoffra sig för staden. Detta gör Agraulos. Fördenskull uppfördes åt henne en helgedom, i hvilken epheberna i full rustning måste svärja att intill döden kämpa för fäderneslandet; Jacobi s. 60.

och rätt och förnuft, så gör han det i den förhoppningen, att dessa icke måtte förlora sin besinningsfullhet, såsom den stora mängden gör, till och med då den blott hör det kristna namnet nämnas. I hvarje fall vill han öppet och utan all fruktan redogöra för det faktiska förhållandet. De kristne föraktades för blotta namnet, ehuru det icke var namnet utan den brottsliga handlingen, som borde bestraffas. Ehuru de icke gjorde något ondt utan fastmera, såsom fortsättningen af hans tal skulle ådagalägga, företrädesvis bemödade sig om ett fromt och rättskaffens lif i förhållande till gud och kejsarna såsom regerande Majestäter, så tillåten I, »att vi förföljas och jagas och plågas samt af den stora mängden bekämpas för blotta namnets skull; ty», fortsätter han, »våra fiender åsyfta icke längre vår bestraffning endast för att komma öfver vår förmögenhet, ej heller skymfa de oss för att därigenom nedsätta vårt allmänna anseende, ej heller tillfoga de oss skada för att beröfva oss någon annan mera betydande förmån; dessa ting akta vi ringa, äfven om de för det stora flertalet synas eftersträfvansvärda. Vi hafva nämligen fått lära oss icke blott att icke slå igen, då vi blifva slagna, eller att draga dem inför domstol, som jaga och plundra oss, utan också att åt dem, som slå oss på det ena kindbenet, vända det andra till och att åt dem, som fråntaga oss lifklädnaden, äfven gifva manteln[1]. Nej, sedan vi gifvit tillspillo våra ägodelar, vilja de komma åt oss till lif och lem, och därför påbörda de oss en mängd brott, hvilka icke en gång varit i våra tankar utan lögnaktigt utspridts af dem och deras själsfränder[2].»

Sedan Athenagoras sålunda öppet och frimodigt framhållit den skamliga och orättfärdiga behandling, för hvilken de kristna med kejserligt medgifvande voro utsatta, uttalar han den förhoppningen, att kejsarna ville åtaga sig de kristnas angelägenheter. Han riktar till dem en

[1] Luk. Ev. 6:29; Matt. Ev. 5:40.
[2] Justinus' I Apol. k. 4: 24.

bön, att de kristna också måtte göras till föremål för deras omsorger och ställas under deras hägn, så att de icke längre må föras till slaktbänken af falska anklagare.

För det andra protesterar apologeten mot den orättvisa, som vederfors de kristna inför domstol, och gör i sammanhang härmed gällande krafvet på likhet inför lagen. »Om man kan öfverbevisa oss om något större eller mindre brott», säger han, »så vilja vi ingalunda bedja om förskoning från straff; tvärtom anse vi oss förtjäna det svåraste och hårdaste straff. Men, om anklagelsen endast har afseende på namnet — hvad man hittilldags uppdiktat om oss, är åtminstone ingenting annat än folkets vanliga, förnuftslösa skrik och innehåller intet som helst bevis för brottslighet hos de kristna — så torde det tillkomma Eder, I store och människovänliga konungar, vetenskapernas gynnare, att medelst en lag undanrödja den oförrätt, som vi lida, på det att, liksom i hela riket såväl den enskilde medborgaren som ock de särskilda staterna åtnjuta Edra välgärningar, äfven vi må blifva i tillfälle att visa vår tacksamhet mot Eder och med berömmelse framhålla, att vi icke längre utsättas för falska anklagelser. Ty icke öfverensstämmer det med Eder rättvisa, att några, som dragits inför domstol på grund af något brott, icke straffas, förrän de öfverbevisats om sin brottslighet, under det att, hvad oss beträffar, namnet betyder mer än bevisen under rättsförhandlingen; ty domarna undersöka icke, huruvida den anklagade gjort något brott, utan de anstorma mot namnet såsom mot något brottsligt. Men intet namn får i och för sig anses såsom ondt eller godt, utan namnen få anses goda eller onda på grund af de till dem knutna goda eller dåliga handlingarna. I insen dock detta allt för väl, I, som ären förtrogna med filosofien och genomträngda af en allsidig bildning. Fördenskull äro de, som skola dömas af Eder, vid godt mod, äfven om de äro anklagade för de största brott, ty de veta, att I skolen undersöka deras lif och icke fästa Eder

vid namnen i och för sig eller vid brotten, om de hvila på falska angifvelser. Med samma jämnmod mottaga de domen och frikännandet. Äfven vi begära, att alla må behandlas på samma sätt och att vi icke må hatas och straffas, emedan vi kallas kristna — ty huru skulle själfva namnet kunna gifva anledning till brottslighet? Må gärna alla mot oss riktade beskyllningar underställas rättslig pröfning, och må vi antingen befrias, ifall anklagelserna blifvit vederlagda, eller straffas, ifall vi öfverbevisats om någon brottslighet. Domen får icke grunda sig på namnet utan på brottet. (För öfrigt är ingen kristen orättfärdig, såvida han icke under skrymteri bekänner läran). Vi se också, att sådant är det rättsliga förfaringssättet med filosoferna. Ingen af dem anses af domaren före undersökningen för god eller ond på grund af sin konst eller vetenskap. Men den, som blifvit ertappad för någon orättfärdighet, han straffas, utan att filosofien därigenom lider någon skada — ty brottslig är den, som icke filosoferar i öfverensstämmelse med lagen, vetenskapen är utan skuld — och den, som kan tillbakavisa anklagelsen, blir frikänd. Samma rättsliga förfaringssätt må gälla äfven med afseende på oss. Det är de anklagades lif, som skall undersökas, men namnet skall vara fritt från hvarje tillvitelse.

Då jag nu går att försvara vår lära, så måste jag bedja Eder, store kejsare, att I med samma villighet mån lyssna till oss som till andra och att I icke mån möta oss med några förutfattade meningar på grund af det vanliga och förnuftslösa skränet utan använda Edert forsknings- och sanningsbegär äfven på vår lära. Då skolen I icke på grund af okunnighet göra Eder skyldiga till något misstag, och vi skola för framtiden blifva befriade från anklagelser, sedan vi vederlagt dem, som folket i sitt lättsinne och sin lögnaktighet tillfogat oss.»

De kristna ledo sålunda en dubbel orättvisa. De hade icke samma frihet i religiöst afseende som öfriga folk.

De underkastades icke samma rättsliga behandling som andra. Särskildt var det deras laglösa behandling inför domstol, som blef ödesdiger för dem, så mycket mer som anklagelserna voro så svåra. Det är på dem, Athenagoras slutligen i korthet inlåter sig i inledningen för att sålunda få en öfvergång till själfva afhandlingen, där det gäller att vederlägga dessa beskyllningar. Om dessa anklagelser säger nu vår apologet: »Tre förbrytelser beskyller man oss för: ateism, thyestiska måltider[1] och oedipeiska umgängen[2]. Om detta är sant, så skonen intet släkte; utkräfven fastmera straff på de brottsliga; utroten oss i grund med kvinnor och barn, om någon bland de kristna lefver likt djuren. För öfrigt! Till och med de oskäliga djuren af samma kön hafva icke umgänge med hvarandra, och i följd af instinkten och den för brunsten bestämda tiden beblanda de sig icke ens godtyckligt; och de känna äfven dem, hvilka kunna vara dem till nytta. Om nu någon är råare än djuren, med hvilket straff kan han för sådan brottslighet anses straffad efter förtjänst? Men, om nu de där anklagelserna äro falska och grundlösa, hvilka uppkommit såsom en följd däraf, att enligt tingens naturliga ordning det onda reser sig upp emot det goda och motsatserna enligt gudomlig lag ställa sig fientligt emot hvarandra, och om I ären vittnen till att vi icke tillåta något af detta, därigenom att I förbjuden, att vårt namn angifves[3], så återstår för Eder att anställa undersökning

[1] Thyestes och Atreus voro bröder. Efter en tids fiendskap dem emellan låtsade Atreus, att han ville försona sig med sin broder och bjöd honom till sig. Han dödade därefter Thyestes söner, Tantalos och Pleisthenes, lät af deras kött bereda en måltid, som han framsatte åt sin broder; Jacobi s. 169.

[2] Oedipus, son till Laïos och Epikaste. Utan att känna sina föräldrar dödade han sin fader och gifte sig med sin moder; Jacobi s. 669.

[3] Åtskilliga kejsare, såsom Trajanus, Hadrianus, Antonius Pius och till och med Markus Aurelius, förbjödo angifvaresystemet genom särskilda reskript, den sistnämndes af år 174. Men redan 177 utfärdade

rörande vårt lif och vår lära såväl som ock vår hängifvenhet för och underdånighet under Eder, Eder dynasti och Edert välde, och på detta sätt skolen I slutligen kunna ställa oss på samma rättsplan som våra fiender. Ty vi skola besegra dem och till och med med glädje offra lifvet för sanningen.»

* * *

I.

I det föregående har Athenagoras endast inledningsvis sysselsatt sig med de svåra beskyllningar, som hedningarna riktade mot de kristna. Han har nämnt de särskilda anklagelsepunkterna och medgifvit, att, om de kristna verkligen beginge sådana brott, för hvilka de voro anklagade, brott, som vittnade om större råhet än hos djuren, så vore det svårt att uttänka ett nog hårdt straff för en sådan brottslighet; då borde de kristna bortsopas från jorden. Emellertid är ett sådant antagande fullkomligt falskt. För hvar och en, som opartiskt undersöker denna sak något närmare, skall det visa sig, att de kristna ingalunda gjort sig förvunna till de nämnda brotten. De äro icke ateister, ej heller träffas de af de öfriga anklagelsepunkterna. Den första anklagelsepunkten behandlar Athenagoras synnerligen utförligt, i det att han därför anslår icke mindre än 27 af Böneskriftens 37 kapitel (k. 4—30). I k. 17—30 går han negativt kritiskt tillväga. Den hedniska folkreligionen och de hedniska myterna underkastas här en grundlig kritik. Kapitlen 4—16 innehålla en positiv vederläggning af den första anklagelsepunkten. De kristna kunna icke vara ateister, ty de tro på en gud, nämligen världens skapare. Skalder och filo-

Markus Aurelius ett nytt reskript, «der befalede att straffe de Tillhaengere af nye Sekter og Religioner, der gjorde folket uroligt ved deras Overtro; Otto s. 17 Anm. 10; Fredrik Nielsen, Kirkens Historie B. I 2 Udg. Kbhn 1893 s. 169 f.

sofer hafva i allmänhet anslutit sig till ett monoteistiskt gudsbegrepp utan att därför hafva betraktats som ateister. Därför är — sluter han genom ett s. k. analogibevis — beskyllningen för ateism mot de kristna fullkomligt falsk. För att än ytterligare tillbakavisa denna beskyllning anför han tvänne bevis för guds enhet, hvartill han knyter en framställning af den kristna treenighetsläran. I sammanhang härmed redogör han för den kristna moralen och det kristna lifvet och uppvisar, att de kristnas enkla och förnöjsamma, uppoffrande och kärleksfulla lif har sin grund i en fast och orubblig tro på en evig gud och himmelsk fader. För att så ändtligen komma öfver till kritiken af den hedniska folkreligionen tillbakavisar han i korthet de föregifna grunderna för beskyllningen, nämligen att de kristna icke offra åt gudarna och att de icke dyrka samma gudar som staten. Sedan därefter Athenagoras förklarat, att han vill bemöta hvar och en anklagelsepunkt särskildt och därmed visa, att han äger förmåga att gendrifva dem, inlåter han sig på den första beskyllningen, beskyllningen för ateism.

* * *

a. DEN POSITIVA DELEN.

K. 4. Med rätta, säger Athenagoras, anklagade atenarna Diagoras[1] för ateism, ty det var icke nog med, att han offentliggjorde den orfiska läran och de eleusinska och kabiriska mysterierna[2] och sönderslog Herkules' bildstod

[1] Diagoras var bördig från Melos; grekisk sofist i andra hälften af femte årh. f. Kr. Gick allmänt under namnet ateisten. Under det att han i yngre år var en from man, som författade sånger för gudstjänsten, öfvergick han så småningom till fullkomlig otro, emedan han fått veta, att en stor orättvisa icke blifvit straffad af gudarna. I Athén, dit han kom år 425, retade han genom sin bitande satir öfver de eleusinska mysterierna folket till den grad mot sig, att han måste fly från staden. Han skall ha dött i Korinth; Meyers K. L.

[2] Orfeus anses ha uppfunnit en hel mängd mysterier, de orfiska, de eleusinska m. fl. Jacobi s. 685 Anm.

för att därmed få ved att koka sina rofvor vid; han förkunnade helt öppet, att någon gud ingalunda funnes.

Men vi skilja mellan gud och materien och lära, att materien är ett och gud ett annat och att det finnes en väsentlig skillnad mellan båda, ty gud är evig och oskapad och kan fattas endast genom förståndet och förnuftet, men materien är skapad och förgänglig. Är det då icke under sådana förhållanden grundlöst att kalla oss ateister? Om vi hade samma åsikt som Diagoras, vi, som dock hafva så tydliga bevis för vår tro på gud i universums planmässiga och harmoniska byggnad, i dess storlek, färg, form och indelning, då förefanns för visso orsak till beskyllning för gudlöshet och fordran på bestraffning. Men nu bekänner vår lära en gud, nämligen denna världens skapare, hvilken, själf oskapad — då ju det varande icke blifver utan det icke varande — har skapat allt genom sitt ord. Det är alltså utan någon som helst grund, som man utsprider onda rykten om oss och misshandlar oss.

* * *

Och för öfrigt, säger Athenagoreas vidare, hvarför skola vi anklagas för ateism, då skalder och filosofer med sina åsikter om gudomen icke gällde för ateister? Om de gudar, som folket på grund af enfald och nedärfd föreställning bekände, uttalar t. ex. Euripides sina tvifvel på följande sätt: »Om annars Zeus finnes i himmelen, så skulle han icke göra den ädle olycklig[1].» Men om de bildades gud uttrycker han sig på följande förnuftiga sätt: »Ser du honom i höjden, som med mjuka armar omsluter den omätliga etern och jorden? Kalla honom för Zeus, anse honom för gud![2]» Euripides var nämligen af den meningen, att de vanligen förekommande gudanamnen icke motsvarades af några realiteter (ty, säger han, »Zeus, hvem är Zeus, jag känner honom endast till K. 5.

[1] Incertae Euripidis fabulae fragmentum; Otto s. 23.
[2] Se Otto s. 24.

namnet») och att för realiteterna icke funnos några namn. Och, där ingen realitet finnes, hvad återstår då annat än namnet? Men den förnuftiges gud såg han i dennes verk; ty vid tanken på det hemlighetsfulla såg han i de synliga företeelserna luft, eter och jord, vittnesbördet om en osynlig gud. Alltså betraktade han den som gud, af hvilken tingen uppstå och genom hvars ande de styras. Och därmed öfverensstämde han med Sofokles, som säger: »Det finnes förvisso icke mer än en gud, nämligen den, som grundat himmelen och den stora jorden[1]». Därmed har Euripides beträffande guds natur, som med sin skönhet uppfyller hans verk, lärt, dels hvar gud måste finnas, dels att det måste finnas *en* gud.

* * *

K. 6. Äfven Filolaus[2], som säger, att allt liksom i ett fängelse omslutes af gud, lär, att det finnes en gud och att han är upphöjd öfver materien. Men Lysis och Opsimus[3] definiera gud på följande sätt: den förre kallar honom det outsägbara talet; den senare kallar honom skillnaden mellan det högsta talet och det näst högsta. Men enligt pytagoreerna är tio det högsta talet, och såsom ett fyrtal innehåller det i sig alla tal- och harmoniförhållanden, men närmast detta kommer talet nio; alltså är gud en enhet, gud är en. Ty med en enhet öfverskjuter det högsta talet det, som är närmast under detta.

Äfven Platos och Aristoteles' åsikter vill jag framställa. Dock skall jag icke i detalj redogöra för dessa filosofers åsikter, utan jag vill endast framhålla deras uppfattning af gudarna. Ty, liksom I öfverträffen alla i klokhet och härskarekraft, så vet jag också, att I ären öfverlägsna alla genom en allsidig och grundlig bildning och bättre

[1] Se Otto s. 27.

[2] Pytagoreisk filosof, enligt Plato samtida med Sokrates; skall vara den förste, som skriftligen framställdePythagoras' lära; Meyers K. L.

[3] Pytagoreiska filosofer, som lefde ungefär 400 år f. Kr.; Bieringer s. 33.

behärsken hvarje vetenskapsgren än de, som blott sysselsätta sig med ett ämne. Men, emedan jag icke utan att nämna filosofnamn kan uppvisa, att icke blott vi betrakta gud som en enhet, så har jag förts till att framställa deras åsikter.

Sålunda säger Plato. »Att finna denna världens skapare och fader, det är svårt, och, om man funnit honom, så är det likaledes svårt att för alla förklara honom[1].» En är efter hans åsikt den evige och oskapade guden. Men, om han känner äfven andra gudar, såsom solen, månen och stjärnorna, så känner han dem som skapade, ty, säger han, »af gudar gudar, hvilkas skapare jag är och fader för de verk, som utan min vilja icke kunna upplösas, men allt det, som är bundet, kan förgås[2]». Om nu Plato icke är ateist, ehuru han antager en evig gud, nämligen världens skapare, så äro icke heller vi ateister, då vi bekänna vår tro på en gud, som har skapat allt genom sitt ord och sammanhåller allt genom sin ande.

Aristoteles och hans lärjungar antaga såsom gud ett dubbelväsen, som består af både kropp och själ, och de anse, att hans kropp är etern, planeterna och fixstjärnhimmelen, allt detta i kretsformig rörelse, men själen är förnuftet, som förmedlar kroppens rörelse; själf utan rörelse åstadkommer själen den kroppsliga rörelsen[3].

Stoikerna, som på grund af förändringar i materien, hvilken enligt deras åsikt genomtränges af guds ande, gifva gudomen flera namn, antaga i själfva verket dock en enda gud. Ty, om gud är den konstnärligt bildande elden[4], som skrider fram på sin väg för att frambringa världen och i sig innesluter alla bildningsämnen, efter hvilka allt med naturnödvändighet uppstår, och är det hans ande, som genomtränger världen, så hafva äfven de

[1] Plato Timaeus p. 28 ed. Steph; Otto s. 30.
[2] Ibid. p. 41 A: Otto s. 30.
[3] Aristoteles Metaph. XII c. 7; Se i öfrigt Otto s. 31 f.
[4] Otto s. 32.

en gud, som benämnes Zeus efter materiens glödande element, Hera efter luften o. s. v. efter materiens särskilda delar, hvilka han genomtränger[1]».

* * *

K. 7. Då alltså merendels om också ovilligt alla erkänna, att gud är en, så snart man kommer till själfva principerna för universum, under det att vi kristna fasthålla tron på gud såsom alltings skapare och upprätthållare, så vill jag fråga: Af hvad orsak är det tillåtet för alla dessa att om gud tala och skrifva, hvad de vilja, under det att vi tryckas af en lag, oaktadt vi kunna ådagalägga med erfarenhets- och förnuftsbevis det, som vi inse och tro, nämligen att en gud finnes? Ty skalder och filosofer hafva, hvar och en för sig, i sympatisk förbindelse med den gudomliga anden, gjort denna såväl som andra frågor till föremål för sina spekulationer för att undersöka, huruvida det vore möjligt att finna och inse sanningen.

Men de visade sig sakna förmåga att komma till full insikt om sanningen, alldenstund hvar och en ville lära sig själf om gud men icke af gud. Däraf kom det sig, att hvar och en uppställde sin teori om gud och materien, idéerna och världen. Men vi hafva vittnen till det, som vi tro och bekänna, i profeterna, hvilka, inspirerade af guds ande, hafva lärt om gud och gudomliga ting. Äfven I, som höjen Eder öfver alla i insikt och vördnad för det sant gudomliga, skolen erkänna, att det är oförnuftigt att med förbigående af tron på guds ande, som såsom verktyg för sitt tal användt profeternas munnar, sluta sig till mänskliga meningar.

* * *

På ett synnerligen utförligt sätt har Athenagoras uppvisat (k. 4—7), att de mest framstående skalder och filo-

[1] Jmfr. M. Minucius Felix' Octavius k. 19.

sofer omfattat ett monoteistiskt gudsbegrepp. Han öfvergår nu till att framställa (k. 8, 9) bevis för guds enhet. Det första, som han härvid använder och som ofta benämnes det topologiska, är af rent filosofisk natur och betraktas såsom det äldsta förnuftsbeviset för guds enhet. Gången af detta bevis är följande:

Om det från begynnelsen fanns två eller flera gudar, så måste de antingen befinna sig på ett och samma rum eller också hvar och en på sitt. På ett och samma rum kunna de icke vara, ty gudar äro hvarandra icke lika utan olika, emedan de äro oskapade. De skapade tingen likna urbilderna, men det, som är oskapadt, företer ingen likhet med något annat, då det hvarken uppstått af något annat ej heller skapats efter någon förebild[1]. Men, liksom handen och ögat och foten äro delar af en och samma kropp och tillsammans bilda denna, så är kanhända gud på samma sätt *en*? K. 8.

Ja, Sokrates utgjorde visserligen i sig en helhet, som kunde uppdelas i sina beståndsdelar, ty han var skapad och underkastad förgängelse; men gud har ingen begynnelse och är fri från lidande; han är odelbar och kan sålunda icke bestå af några delar.

Kanhända bor hvar och en af dem för sig själf? Men, då världsskaparen tronar öfver sin skapelse och omsluter den skapade och ordnade världen, hvar finnes då den andre eller de öfriga gudarna? Ty, om världsklotet inneslutes af himlahvalfvet, och världens skapare, gud, tronar öfver sin skapelse och i sin omsorg om den styr universum, hvar finnes då något rum för den andre eller de öfriga gudarna? Det finnes icke i världen, alldenstund denna tillhör den förstnämnde guden, ej heller omkring världen, ty den omslutes af världsbyggmästaren, gud. Men, om han (den andre guden) hvarken

[1] «Der Grundsatz ist aus der platonischen Lehre gefolgert: Nur gewordene Dinge können ihrem Wesen nach gleich sein, weil sie nach einem Muster gebildet dieselbe Art haben;» Ritter s. 311.

är i världen eller omkring världen (ty allt, hvad som är omkring den, omfattas af skaparen), hvar är han då? Öfver världen och gud? I en annan värld eller omkring en annan värld? Ja, om han är i en annan värld eller omkring en annan, då är han icke längre hos oss (ty han är icke världens herre), ej heller har han stor makt (ty han vistas på ett begränsadt rum). Men, om han hvarken är i en annan värld (ty allt uppfylles af den andre) ej heller omkring en annan värld (ty allt omslutes af den andre), så existerar han förvisso icke, då det icke finnes något rum, där han kunde vistas. Eller, hvad gör han, då den andre, hvilken världen tillhör, existerar, om han själf vistas öfver världsskaparen och icke finnes hvarken i eller utom världen? Månända gifves det något annat rum, där han kan vistas? Men omkring honom är gud, och hvad gud tillhör. Hvar finnes då detta rum, då skaparen uppfyller det, som är öfver världen?

Kanhända drager han (den andre guden) omsorg om världen? Han har sannerligen ingenting frambragt, om han icke drager omsorg om det. Men, om han hvarken skapar något eller drager omsorg om något och det icke heller finnes något annat rum, där han kan vistas, så är från begynnelsen världens skapare den ende guden[1].

* * *

K. 9. För Athenagoras gör emellertid detta s. k. förnuftsbevis icke tillfyllest. Det hvilar på mänskliga meningar och får därför icke göra anspråk på obetingad sanning. För att komma till full förvissning om guds enhet, hans upphöjdhet och storhet måste man lyssna till guds egen stämma. Men gud talar till oss i de heliga skrifterna af en Moses, en Esaias, en Jeremias m. fl., ty dessa män hafva varit behärskade af inspirationens ande och hafva därför såsom guds lydiga redskap nedskrifvit hans tankar och hans vilja. Hvad hafva då dessa profeter sagt? »Herren är vår gud; med honom kan ingen annan jäm-

[1] Jmfr. Justinus' I Apologi k. 26.

föras[1].» Och vidare: »Jag är gud, den förste och den siste, och utom mig finnes ingen gud»[2]. »Före mig har icke någon annan gud funnits, och efter mig skall icke någon annan vara. Jag är gud, och utom mig finnes ingen annan[3].» Och om hans storhet: »Himmelen är min tron, och jorden är min fotapall. Hurudant hus skolen I bygga åt mig, eller hvilken är platsen för min hvila?[4]» Med dessa citat anser sig vår apologet hafva framlagt de evidentaste bevis för guds enhet. På dem följer en vädjan till kejsarna att själfva göra sig förtrogna med de heliga skrifterna. Detta skulle gagna såväl dem själfva som de kristna. De förra skulle komma till en riktig uppfattning af kristendomen, och de senare skulle utan tvifvel befrias från sina lidanden.

* * *

De kristna tro sålunda på en enda gud, som är oskapad K. 10.
och evig, osynlig och oföränderlig, obegriplig och oändlig, som blott kan fattas med förståndet och förnuftet och som på ett outsägligt sätt är omgifven af ljus och skönhet, af ande och kraft, en gud, af hvilken hela världen genom hans ord skapats och ordnats samt uppehålles[5].

Till denna framställning af guds enhet knyter Athenagoras den kristna läran om guds treenighet. Vi känna, säger vår apologet, äfven guds son. Och icke må någon anse det löjeväckande, att gud har en son. Ty vi föreställa oss icke gud och fadren och sonen på samma sätt som skalderna, hvilka i sina dikter framställa gudarna i ingen mån bättre än människorna. Men guds son är fadrens ord i idén och verkligheten[6]. Ty efter ho-

[1] Jmfr. 2 Moseb. 20: 2, 3.
[2] Esaias 44: 6.
[3] Esaias 43: 10, 11.
[4] Esaias 66: 1.
[5] 1 Tim. 6: 16; 1 Joh. 1: 7.
[6] Joh. Ev. 1: 3; 17: 21—23.

nom och genom honom har allt skapats, då fadren och sonen äro ett. Men, då fadren är i sonen och sonen i fadren i andens enhet och kraft, så är guds son fadrens förstånd och förnuft. Men, om I i följd af Eder öfverlägsna begåfning önsken fråga, hvilken sonens uppgift är, så vill jag i korthet svara, att han är fadrens förstfödde, men icke i den meningen, att han skapats (ty från begynnelsen hade gud, som är evigt förstånd, logos i sig själf, han, som af evighet är λογικός, utan så, att sonen framträdde för att vara urbild och skapande kraft för hela den materiella världen, som låg såsom formlöst naturämne och kraftlös jord med tyngre och lättare ämnen blandade om hvarandra. Och den profetiske anden bekräftar vår lära. »Ty Herren», säger han, »har födt mig i början af sina vägar för sina verk[1]».

Men vi bekänna också vår tro på den helige ande, som verkar i profeterna, och säga, att han är ett utflöde ur gud och utgår och återvänder såsom en solstråle.

Hvem skulle under sådana förhållanden icke förvånas; då han får höra, att de kallas ateister, hvilka säga, att fadren är gud och att sonen är gud och att den helige ande är gud, och hvilka uppvisa deras väsen i enheten och deras åtskillnad i ordningen?

Vår teologi inskränker sig dock icke blott till detta, ty äfven en mängd änglar och tjänande väsen känna vi, hvilka skaparen och världsbyggmästaren, gud, genom sitt eget ord har indelat och ordnat, på det att de skulle verka i elementen och himlarna, världen och det, som i den är, och sysselsätta sig med deras styrande.

* * *

K. 11. Till slut söker Athenagoras att vederlägga beskyllningen för ateism genom att hänvisa till den kristna moralen, såväl sådan denna teoretiskt ter sig i de heliga skrifterna som ock sådan denna praktiskt utformat sig

[1] Ordspr. 8: 22.

i de kristnas lif. Det kunde visserligen förefalla underligt, säger han, att han så noggrant och omständligt redogjorde för den kristna läran. Han gjorde det, på det att kejsarna icke skulle ryckas med af den förnuftslösa hvardagsmeningen. Han hoppades, att han genom sin omsorgsfulla utveckling af den kristna läran skulle bringa dem till insikt om sanningen. Han trodde, att han skulle kunna öfvertyga kejsarna om, att de kristna icke voro ateister, om han för dem redogjorde för de moraliska grundsatser, som utgjorde de kristnas lefnadsregler och hvilka de icke fått af människor utan af gud, som uppenbarat dem för dem.

Hvilka äro då de läror, i hvilka de kristna blifvit uppfödda? frågar vår apologet. Och han svarar själf sålunda: »Älsken Edra ovänner; välsignen dem, som förbanna Eder; bedjen för dem, som förfölja Eder, på det att I mån vara Eder himmelske faders barn, som låter sin sol gå upp öfver onda och goda och låter rägna öfver rättfärdiga och orättfärdiga[1]».

Sådana voro de kristnas lefnadsregler. Dem sökte de tillämpa i sina lif. Det oaktadt voro de städse föremål för det mest högljudda klander. Man rent af sökte öfverbjuda hvarandra i starka ord, då det gällde att öfver de kristna utösa smädelser och förtal Därför anhåller nu apologeten att inför de filosofiskt bildade kejsarna få säga sin mening rent ut beträffande allt detta förtal. Han ställer fram inför kejsarna hela raden af visa, bildade och lärda män, som hvar och en på sitt område vore i besittning af djupa insikter och stor skarpsinnighet. »Men», frågar Athenagoras, »finnes det då bland alla dessa filosofer och lärda några sådana, som genom sin undervisning kunna göra sina lärjungar lyckliga, finnes det bland dem sådana, hvilkas själar äro så rena, att de möta sina fiender med kärlek i stället för hat, att de i stället för att banna igen välsigna dem, som öfver dem utöst smädelser och

[1] Luk. Ev. 6: 27, 28; Matt. Ev. 5: 44, 45.

förbannelser, och att de uppsända böner till himmelen för dem, som stämplat mot deras lif»? Nej, säger apologeten, sådana finnas icke. Hela deras sträfvan går ut på att grubbla öfver vetenskapens hemligheter, och de drifvas härvid icke alltid af de ädlaste bevekelsegrunder. Alltid åstunda de att göra något ondt, och de hafva gjort till sitt lefnadskall att frambringa vackra ord utan några däremot svarande gärningar. »Men hos oss kunnen I finna människor utan vetenskaplig bildning, handtverkare och gamla kvinnor, hvilka, äfven om de icke förmå att med ord framställa nyttan af vår lära, dock genom sina gärningar ådagalägga nyttan af själens fostran.»

* * *

K. 12. Om vi icke hade den öfvertygelsen, att gud ledde människornas öden, skulle vi månne då vara så måna om att helga våra själar? Det låter icke tänka sig. Men, emedan vi lefva i den förvissningen, att vi skola aflägga räkenskap för hela vårt jordiska lif inför gud, som skapat oss och världen, så bemöda vi oss om ett måttfullt, människovänligt och af människor föraktadt lif[1], i det att vi anse, att vi här nere icke skola kunna lida något ondt — äfven om man beröfvade oss lifvet — som icke rikligen skall ersättas af det goda, som vi få däruppe af den store domaren för ett lugnt, kärleksfullt och tillbakadraget lif.

Plato säger, att Minos och Radamantus skola döma och straffa de orättfärdiga, men vi påstå, att ingen, vore det också Minos eller Radamantus[2] eller till och med deras fader, skall undfly guds dom.

Och sådana människor, som synas hafva lifvets ändamål uttryckt i dessa orden: »Låtom oss äta och dricka, ty i morgon skola vi dö»[3], hvilka anse döden som en

[1] Jmfr. M. Minucius Felix' Octavius k. 36.

[2] Minos och Radamantus, söner till Zeus och Europa, blefvo efter sin död domare i underjorden; Jacobi s. 625,779.

[3] Esaias 22: 13; 1 Kor. 15: 32.

djup sömn, full af glömska (sömnen och döden äro tvillingbröder), sådana människor skola vara gudfruktiga, men vi, som dock anse, att detta lifvet har ringa värde, vi, som på vår vandring framåt blott hafva ett intresse, nämligen att känna gud och hans son, sonens enhet med fadren, fadrens gemenskap med sonen, att veta, hvad anden är, hvaruti deras enhet består och hvilken åtskillnaden i enheten är mellan fadren, sonen och anden; vi, som vänta på ett annat lif, som skall vara mycket bättre, än att det med ord kan uttalas, om vi rena och fria från synd kunna hinna dit; vi, som till den grad öfva oss i människokärlek, att vi icke blott älska våra vänner (»Ty, om I älsken dem, som älska Eder, och endast lånen åt dem, hvilka låna åt Eder, hvilken lön skolen I få därför[1]?»), vi, som äro sådana och föra ett sådant lif, på det att vi icke må komma i domen, vi skulle icke ha någon gudsfruktan!

Jag har dragit fram endast något litet ur det stora hela för att icke förefalla Eder besvärlig. Ty de, som pröfva honung och mjölk, kunna på en ringa del däraf afgöra, huruvida det hela är godt.

* * *

De flesta, som beskylla oss för ateism, sakna all kän- K. 13.
nedom om gud och hafva en om råhet och okunnighet vittnande föreställning om honom och världen. Eftersom de bedöma gudsfruktan efter offren, så förebrå de oss vidare, att vi icke dyrka samma gudar som staten. Jag beder därför, att I villen betrakta båda anklagelsepunkterna och först den, att vi icke offra

Denna världens skapare och fader behöfver icke blod, ej heller offerånga eller doften af blommor och rökverk, ty han är själf den behagligaste vällukten, sig själf nog och intet behöfvande[2]. Det största offer, som kan

[1] Luk. Ev. 6: 32, 34; Matt. Ev. 5: 46.

[2] Jmfr. Justinus' I Apologi k. 9, 13; M. Minucius Felix' Octavius k. 32.

bringas honom, är att lära känna honom, som utspänt himmelen och hvälft himlahvalfvet och gifvit jorden dess centrala plats, som samlat vattnet till haf och skilt ljuset från mörkret, som smyckat etern med stjärnor och låtit jorden bära alla slags frukter, som skapat djuren och danat människan. Om vi i tron på denna världsbyggmästare såsom den gud, som styr och leder allt genom sin vishet och härskareförmåga, till honom lyfta rena händer, hvilken hekatomb skulle då vidare behöfvas? »Genom bevekande böner, genom offer och rökverk kunna människorna blidka gudarna, då de begått någon synd eller öfverträdelse[1]». Hvartill tjänar brännoffer, då gud är sig själf nog? Dock är det vår plikt att framträda inför honom med ett oblodigt offer och en förnuftig gudstjänst.

* * *

K. 14. Vidare klagar man öfver, att vi icke dyrka och tro på samma gudar som de, en i hög grad enfaldig klagan. Ty icke en gång de själfva, som beskylla oss för ateism, därför att vi icke bekänna samma gudar som de, komma öfverens i sin uppfattning af gudarna. Ty atenarna hafva gjort Keleus[2] och Metanira till sina gudar, lacedämonierna Menelaos, hvilken de dyrka med offer och fäster, trojanerna, som icke ens tåla att höra dennes namn, dyrka Hektor, under det att invånarna på Kios vörda Aristäus, hvilken de anse vara densamme som Zeus och Apollo, tasiernas gud är Teagenes, som till och med begått ett mord i Olympia, samiernas är Lysander, fastän han begått så många mord och skändligheter, Medea ciliciernas, sicilierna dyrka Filippus, Bukatides' son, amatusierna[3] Onesilos, kartagerna Hamilkar. Dagen skulle icke räcka till,

[1] Hom. Il. IX: 499—501.

[2] Demeterspräst i Eleusis; Metanira var hans maka; Jacobi s. 530.

[3] Feniciskt folkslag, som bodde på södra kusten af Cypern; Salmonsens Konvers; Kbhn 1893.

om jag skulle nämna alla. Då de sålunda icke öfverensstämma i sin uppfattning om gudarna, hvarför klandra de oss, därför att vi icke hafva samma uppfattning som de? Är det icke rent af löjligt, det, som försiggår hos egypterna? Vid sina fäster i templen sönderslå de sina bröst såväl som ock inför de döda, åt hvilka de offra såsom åt gudar. Det är dock icke att undra öfver. De dyrka ju till och med djuren såsom gudar och balsamera deras kroppar och begrafva dem i templen och sörja dem enligt statens befallning. Om vi nu äro ateister, därför att vi icke dyrka samma gudar som de, så äro alla stater och folk ateister, ty alla dyrka icke samma gudar.

* * *

Men välan, vi skola dyrka samma gudar. Hvad inne- K. 15.
bär detta? Om den stora mängden icke förmår att fatta den ofantliga skillnaden mellan materien och gud och därför vänder sig med sina böner till gudabilder, skulle då också vi, som strängt skilja mellan det oskapade och skapade, det varande och det icke varande, det andliga och sinliga och åt hvart och ett gifva det tillbörliga namnet, tillbedja gudabilder? Om gud och materien äro ett och detsamma, två namn för samma ting, så äro vi ateister, då vi icke anse stenar och träd, silfver och guld för gudar. Men, om mellan dem råder en stor skillnad, ja, så stor, som mellan konstnären och hans verk, hvarför anklagas vi då? Ty, såsom krukomakaren och leret förhålla sig till hvarandra (materien är leret, konstnären är krukomakaren), så är också gud konstnären och leret det ämne, som står till hans förfogande. Men, liksom leret i och för sig icke utan konst kan förvandlas till kärl, så låter sig icke heller materien, som i sig innesluter möjlighet till alla slags former, utan gud såsom byggmästare fördela eller antaga form och skönhet. Men, liksom vi icke sätta verket högre än krukomakaren eller bägaren och fatet högre än den, som förfärdigat dem, utan vi berömma

konstnären, om han visat någon konstnärlighet i utförandet af sitt arbete, och han sålunda är den, som får beröm för sitt arbete, så är det också beträffande materien och gud: hedern och äran för världsdaningen tillkommer icke materien och gud tillsammans, utan med rätta gud ensam, som format materien. Därför, om vi dyrkade de materiella ämnena såsom gudar, då skulle vi icke synas hafva någon verklig uppfattning af den sanne guden, då vi med den evige kunde likställa ting, som äro underkastade upplösning och förgängelse.

* * *

K. 16. Skön är världen såväl genom sin storlek som ock genom djurkretsens och sjustjärnornas konstellationer samt genom sin sfäriska form.[1] Dock förtjänar icke detta konstverk utan konstnären tillbedjan. Så taga också de undersåtar, som komma till Eder, icke sin tillflykt till Edert praktfulla residens med försummande af att visa vördnadsbetygelser mot Eder, I, som ären härskare och herrar, af hvilka de just kunna erhålla, hvad de behöfva; utan de förvånas mera tillfälligtvis vid sina besök öfver kejsarborgen och dess praktfullhet, men Eder såsom medelpunkten för det hela bringa de sin hyllning. Vidare byggen I såsom härskare kejsarpalats till Eder användning, under det att världen icke uppstått, emedan gud behöfde den. Allt är ju gud i sig själf: det otillgängliga ljuset, det fulländade hela, ande, kraft, förnuft. Om nu världen är ett stämdt instrument med rytmiskt tonfall, så dyrkar jag den, som byggt det, som spelar på det och därpå sjunger den melodiska sången, men icke instrumentet. Så bekransa icke heller härskarna i striderna cittrorna utan citterspelarna. Är världen, såsom Plato säger, ett guds konstverk, så beundrar jag väl dess skönhet, men jag vänder mig till konstnären; är den enligt peripatetikernas åsikt guds substans och kropp, så gå vi icke förbi upphofvet till

[1] Jmfr. M. Minucius Felix' Octavius k. 17.

den kroppsliga rörelsen, gud, och falla ned för de fattiga och kraftlösa elementen, i den apatiska luften tillbedjande den förgängliga materien. Eller man tänker sig världens delar såsom naturkrafter, välan, så vända vi oss icke till dessa makter och ära dem utan till deras skapare och herre. Jag utbeder mig icke af materien, hvad den icke har, ej heller åsidosätter jag gud och tjänar de kroppsliga elementen. Dessa kunna ju icke sträcka sig ut öfver de anvisade verkningsområdena. Väl är anblicken af dem hänförande på grund af konstnärens mästerskap, men de själfva hafva materiens natur. Denna sats bekräftar också Plato, då han säger: »Det, man kallar himmel och jord, har erhållit mycket af fadren. Men det har tagit del i det kroppsliga. Därför måste det vara underkastadt förändringar och växlingar». Om jag alltså än beundrar himmelen och de ämnen, af hvilka konstverken bestå, så tillbeder jag icke dem som gudar, i det att jag känner den dem vidlådande upplösningens lag; huru skulle jag kunna kalla sådana ting gudar, om hvilka jag vet, att de leda sitt upphof från människor? Dock, om det tillåtes mig, så vill jag däröfver anställa en kort betraktelse!

* * *

b. DEN KRITISKA DELEN.

Såsom apologet har jag af nöden att med ännu mera slående bevis ådagalägga, såväl att gudarnas namn leda sitt ursprung från en senare tid som ock att gudabilderna kunna dateras från i går eller förrgår, såsom man säger. Detta veten I dock alltför väl, ty I öfverträffen alla i kunskapen om de olika grenarna af gångna tiders historia. Jag påstår nu, att det är Orfeus, Homerus och Hesiodus, som klassificerat gudarna och gifvit dem namn[1]. K. 17

[1] »Lindner: Fallitur Athenagoras, cum putat ab his poetis nomina imposita esse diis, quae ante non habuerint. Quae enim Homerus in Iliade et Hesiodus in Theogonia de diis tradiderunt haec non ex ingenio conficta sunt ab his duumviris, sed traditionem habuerunt, quam sequerentur antiquissimam.» Otto s. 75.

Detta betygar också Herodotus, då han säger: »Hesiodus och Homerus äro enligt min åsikt högst fyrahundra år äldre än jag, men det är dessa, som grundat grekernas teogoni och gifvit gudarna deras namn, tilldelat dem värdigheter och talanger och bestämt deras utseende. Och före modellerings-, målare- och bildhuggarekonsten funnos icke heller några bilder. Först i en senare tid hafva dessa uppstått med en Saurias från Samos, en Kraton från Sicyon, en Kleanthes från Korinth[1] och den korintiska flickan[2]. Saurias uppfann nämligen skuggteckningen, i det att han uppdrog konturerna af en häst, som stod i solen; målarekonsten uppfanns af Kraton, då han på en hvitmenad tafla framkallade bilden af en man och en kvinna; den korintiska flickan uppfann konsten att modellera dockor. Förälskad som hon var i en yngling passade hon på tillfället en gång, då denne sof, och drog vid lampans sken en linje kring hans skugga på väggen. I sin synnerliga förtjusning öfver den träffande likheten med originalet gjorde hennes fader, som var

[1] »Hos artifices, excepto Cleanthe, quem alii graphices inventorem (Plin. XXXV. c. 3 s. 5), alii pictorem (Strab. VIII p. 343 ed. Cas. Athen. VIII. p. 346 ed. Cas.) dixerunt, solus Athenagoras memoravit». Otto s. 76. Förster antager, att Kraton är en förväxling med Telephanes från Sicyon, som Plinius nämner bland de äldsta målarna. Äfvenledes menar han, att uppgiften, att skuggteckningen uppfunnits af Saurias från Samos, kan bero på en förväxling med bronsgjutningen, som först skall ha förekommit på Samos. Förster s. 30.

[2] Förster menar, att i analogi med Saurias, Kraton och Kleanthes Κόρη måste vara ett nomen proprium. Otto (s. 76) yttrar om samma sak: Κόρη vero nomen proprium sit (sic fere omnes censentpraeeunte Gesnero in translatione) an appellativum (Lindner) non satis constat. Sed hoc ego quidem praefero, praesertim quum articulus (τῆς) ante Κορινθίας desit, quem in praecedentibus constanter legis: Σ. δὲ τοῦ Σαμίου etc. Inde etiam posthac: ἀπὸ δὲ τῆς κόρης.» Att det måste så vara, torde också tydligt framgå vid en jämförelse mellan denna anekdot och en liknande hos Plinius, hvilken vi strax skola anföra. Däremot torde Förster ha rätt, då han påpekar svårigheten att ur innehållet i anekdoten härleda ordet κοροπλαθική eller κοροπλαστική. Det säges

om krukomakaren: »ἀναγλύψας τὴν περιγραφὴν πηλῷ προσανεπλήρωσεν». Men svårt är att förstå, huru han med detta arbete eller flickan med sitt (περιέγραψεν — — — — τὴν σκιάν) skulle kunnat gifva upphofvet till κοροπλαθική = ars pupas figendi.

Men vi vända oss nu till anekdoten i dess helhet och citera först såsom en parallell till denna en anekdot hos Plinius (XXXV c. 12. s. 43). »Opere terrae fingere ex argilla similitudines Dibutades Sicyonius figulus primus invenit Corinthi, filiae opera: quae capta amore juvenis, abeunte illo peregre, umbram ex facie ejus ad lucernam in pariete lineis circumscripsit: quibus pater ejus impressa argilla typum fecit et cum ceteris fictilibus induratam igni proposuit: eumque servatum in Nympheo, donec Corinthum Mummius everteret, tradunt». Vid en jämförelse mellan dessa båda anekdoter torde med all önskvärd tydlighet framgå, att något orsakssammanhang måste finnas dem emellan. Medgifvas må gärna, att Förster kan ha rätt, då han säger, att anekdoten hos Athenagoras saknar den poetiska fläkt, som hvilar öfver den andra, men däremot kunna vi icke finna den minsta anledning att misstänka, att den är Athenagoras' egen uppfinning. Självfva olikheten kan ju mycket väl bero på olika varianter. Särskildt kritiserar Förster sista delen af berättelsen. »So richtig», säger han, »und naturgemäss es ferner ist, was Plinius von der Thätigkeit des Vaters sagt: quibus (sc. lineis, quibus in pariete umbram circumscripserat) impressa argilla typum fecit (er nahm einen Thonabdruck), so wenig zeigt Athenagoras Verständnis für die Technik, wenn er sagt, der Vater habe erst die Umrisse ausgemeisselt und dann mit Thon ausgefüllt. Wie sollte er dies gemacht haben!» För min del anser jag, att ifrågavarande arbete är mycket enklare och naturligare framställdt hos Athenagoras än hos Plinius. Jag kan ej fatta enkelheten i uttrycket »impressa argilla typum fecit». Det gällde sålunda att taga ett leraftryck af en del af en vägg, hvilken del endast genom en linie var skild från den öfriga väggen. Det förefaller mig enklare att fatta uttrycket: »ἀναγλύψας τὴν περιγραφὴν πηλῷ προσανεπλήρωσεν»: han gjorde en urhålkning i den af linien omslutna delen af väggen och fyllde denna med ler. På så sätt erhölls en bild af ynglingen, en reliefbild måhända. Vidare betecknar Förster det som en tanklöshet hos Athenagoras, då han till anekdoten tillägger, att bilden ännu bevaras i Korinth. Äfven här söker Förster stöd hos Plinius. Om denna bild och dess öden yttrar sig emellertid Otto s. 77 sålunda: »Plinius igitur typum ad Mummium usque servatum in Nympheo tradit: an idem post alio loco sit servatus tacet. Scribit ex traditione; Athenagoras confidentius asseverat». Möjligen går Otto här alltför långt i sin tillit till Athenagoras, ty denna kan ju ha misstagit sig i denna punkt, hvilket till och med är ganska antagligt,

krukomakare, en urhålkning inom den uppdragna linjen och fyllde den med ler; denna bild förvaras ännu i Korinth. Senare än dessa lefde Dädalus och Theodorus[1] från Miletus; den senare uppfann modelleringskonsten, den förre bildhuggarekonsten. Bilderna och deras förfärdigande förskrifva sig sålunda från en så föga aflägsen tid, att vi kunna nämna konstnären för hvar och en gud. Artemisbilden i Efesus och Athenastatyn (eller bättre Athela, så kallades hon af de invigda, ty det var den gamle olivbildens namn) och den sittande Athena voro verk af Endoeus[2], en lärjunge till Dädalus; den pytiske Apollo frambragtes af Theodorus och Telekles[3], under det att den deliske Apollo och Artemis voro skapelser af Tektäus och Angelion[4]. Hera i Samos och Argos framgick

men det torde dock å andra sidan vara att gå för långt att på så osäkra grunder beskylla Athenagoras för tanklöshet, såsom Förster gör. Förster s. 34.

[1] Förster anmärker det felaktiga i att sätta Dädalus efter Kleanthes. Denna anmärkning är naturligtvis befogad, då man betänker, att själfva namnet Dädalus rent af sättes såsom beteckning för den konstnärliga verksamheten och Dädalus själf som en mytisk personlighet. Förster s. 31. Vidare torde Theodorus icke härstamma från Miletus utan från Samos; Otto s. 177; Slutligen anmärker Förster på ordningen mellan »ἀνδριαντοποιητική καὶ πλαστική», alldenstund »plastice, ut ait Plinius, prior quam statuaria fuit.» Sillig s. 174.

[2] Att Endoeus arbetat Athenabilder är bekräftadt af Pausanias. Däremot känner denne icke den konstnär, som förfärdigat Artemisbilden i Efesus utan anför endast sagan, enligt hvilken den leder sitt ursprung från amazonerna. Förster s. 31.

[3] Denna uppgift saknas såväl hos Pausanias som Plinius. Förster s. 32.

[4] Riktig är uppgiften, att Tektäus och Angelion gjort bildstoder af Apollo i Delos; däremot är uppgiften om Artemisbilder af nämnda konstnärer icke styrkt af någon annan konsthistoriker. Förster s. 33.

ur Smilis' hand[1]; Fidias har frambragt de öfriga bilderna[2]; den okyska Afrodite i Knidus var ett verk af Praxiteles[3]; den epidauriske Asklepios en skapelse af Tidias[4]. För att fatta mig kort: det finnes icke en af dessa gudomligheter, som icke leder sitt ursprung från någon människa. Men, om de äro gudar, hvarför voro de det icke ursprungligen? Hvarför äro de yngre än konstnärerna? Hvarför behöfde de mänsklig konst för sin tillblifvelse? De äro jord och stenar, trä och lappriverk.

* * *

Emellertid säga somliga: Detta är visserligen bilder, men de tillhöra gudarna. Bönerna, som man riktar till bilderna, och offren gälla gudarna och frambäras åt dem; på annat sätt kan man icke nalkas gudarna (ty dessa uppenbara sig icke gärna själfva). Och till bevis på att saken verkligen förhåller sig så, hänvisar man till de kraftverkningar, som utgå från vissa bilder. Välan, låtom oss då närmare skärskåda gudarnas väsen, sådana som de dölja sig under namnen! Men, innan jag inlåter mig på undersökning af denna fråga, ber jag Eder, store kejsare, att I hafven öfverseende med mig, då jag söker K. 18.

[1] Att Smilis gjort Herabilder i Samos är höjdt öfver allt tvifvel. Pausanias betygar detta, men han nämner ej ett ord om några Herabilder i Argos af Smilis. Enligt sagan härstammade den samiska Hera från Argos och fördes till Samos af argonauterna. Detta kan ju vara förklaring till misstaget, om sådant föreligger. Thiersch, Epochen der bild. Kunst s. 20 Anm. 2, och Brunn, Gesch. der Künstler I s. 27, anse, att Athenagoras' uppgift är riktig. Thiersch identifierar den af Pausanias omnämnda ἄγαλμα ἀρχαῖον med den af Athenagoras Smilis tillskrifna Herabilden, och Brunn sluter sig till honom. Se i öfrigt Förster s. 10 f.

2 Nekas kan icke, att Athenagoras' uppgift, att Fidias frambragt τὰ λοιπὰ εἴδωλα, förefaller ganska egendomlig, helst som han icke omnämner honom såsom skapare af de kända mästerverken, Zeus' och Athenas bildstoder. Se Förster s. 33.

3 En mängd Aphroditestatyer hafva framgått ur Praxiteles' hand; Förster s. 33.

4 I Epidauros fanns en jättebild af Asklepios, men denna var icke af Fidias utan enligt öfverskrift af Trasymedes, son till Arignotas från Paros; Förster s. 34.

att göra min mening gällande. Det är ingalunda min afsikt att förkasta bilderna. Jag vill endast vederlägga de beskyllningar, som riktats mot oss, och på samma gång framhålla det förnuftiga i vår religion. I borden med tanken på Eder själfva kunna förstå den himmelska styrelsen; ty liksom allt är Eder, fader och son, underlagdt, då I ofvanifrån fått Eder spira — »ty konungens hjärta ligger i guds hand», säger den profetiske anden[1] — på samma sätt är allt underlagdt en gud och hans ord, sonen, om hvilken vi bekänna, att han är oskiljaktig från fadren. Låtom oss då först och främst öfverväga denna sak. Icke ursprungligen, såsom man säger, funnos gudarna, utan hvar och en af dem har kommit till såsom vi. Och i denna sak äro alla[2] ense. Ty Homerus säger: »Okeanos, gudarnas stamfader, och Tetys, deras moder[3].» Men Orfeus, han, som först uppfunnit deras namn och redogjort för deras släktförhållanden, skildrat de särskilda gudarnas bedrifter och i följd däraf blifvit ansedd såsom den tillförlitlige och grundlige forskaren i gudalärorna, i följd hvaraf Homerus icke blott i allmänhet utan också särskildt i denna fråga ansluter sig till honom — Orfeus härleder äfven gudarnas ursprung ur vattnet, då han sjunger: »Okeanos, från hvilken allting leder sitt ursprung[4]». Enligt Orfeus var nämligen vattnet grundämnet för allting; i vattnet afsatte sig slam. Af dessa båda ämnen bildades ett lefvande väsen, en drake, vid hvilken ett lejonhufvud hade vuxit fast. Men mellan de två djurhufvudena höjde sig ett gudaansikte, som bar namnen Herkules och Kronos. Denne Herkules alstrade ett ägg af ofantlig storlek, hvilket, fastän det var fullt, dock gick i två delar, därigenom att han något för hårdt kramade det. Af den spetsigare delen

[1] Hom. Ordspr. k. 21: 1.

[2] Hom. Skalderna.

[3] Il. Hom. XIV: 201 och 302.

[4] Il. Hom. XIV: 246.

bildades himmelen, af den trubbigare jorden. I kroppslig gestalt framträdde äfven gudinnan Gä, som Uranos läg-rade och med hvilken han födde de kvinnliga varelserna Kloto, Lakesis och Atropos; vidare de hundraarmade männen Kottys, Gyge, Bryareus samt cykloperna Brontes, Steropes och Arges. Dessa fängslade han och kastade i Tartaros, då han fått höra, att sönerna anstiftat ett anslag att störta honom från tronen. I följd häraf råkade Gä i raseri och födde titanerna[1]. Såsom Orfeus sjunger: »Den vördnadsvärda Gä födde de himmelska sönerna, hvilka man äfven kallar med tillnamnet titaner, emedan de tagit hämnd på Uranos, den mäktige stjärnguden».

* * *

Sådant är nu deras gudars och hela världens ursprung. K. 9.
Men hvad innebär då detta? Hvart och ett väsen, som tilldelas attributet gudomlighet, tänkes hafva ursprunglig existens. Ty det, som blifvit till, då det icke var, såsom de säga, som forska öfver gudomliga ting, det existerar icke. Ty en varelse är antingen oskapad och evig eller skapad och underkastad förgängelse. Min mening härutinnan skiljer sig icke från filosofernas. Hvad är det varande, det, som icke har någon begynnelse, eller hvad är det tillblifna, det aldrig varande? Då Plato vill markera skillnaden mellan det begreppsmässiga och det sinligt förnimbara, så definierar han det varande, det begreppsmässiga, såsom det oskapade och det icke varande, det sinligt förnimbara, såsom det skapade, såsom det, som har både begynnelse och slut. Af denna anledning säga också stoikerna, att allt skall med eld renas och få en ny tillvarelseform, då världen tager sin andra begynnelse. Men, om det nu trots deras antagande af en dubbel existensprincip, en verkande och ursprunglig, nämligen för-

[1] Athenagoras förväxlar här titanerna med giganterna, som Gä frambragt, under det att titanerna voro himmelens och jordens söner; Bieringer s. 55. Hos senare skalder och mytologer är denna förväxling ganska vanlig; Jacobi s. 354.

synen, och en lidande och föränderlig, nämligen materien, är omöjligt, att den skapade världen skall kunna fortfara under samma existensform, äfven om den är föremål för försynens styrelse, huru skulle då gudarna kunna existera, då de icke hafva ursprunglig tillvarelse utan äro skapade? I hvilket afseende hafva gudarna företräde framför materien, då de äro bildade af vatten? Men enligt filosofernas mening är icke heller vattnet ursprunget till allting. Hvad kan väl danas af enkla och likartade ämnen? Konstnären behöfver materien, och materien behöfver konstnären. Eller huru skulle afbilderna kunna uppstå utan materia och konstnär? Och icke kan man förnuftsenligt antaga, att materien är äldre än gud; ty den skapande principen är nödvändig för det skapades tillblifvelse.

* * *

K. 20. Om nu det otroliga i deras gudalära stannade med det påståendet, att gudarna uppstått och ledt sitt ursprung ur vattnet, så skulle jag, sedan jag bevisat, att allt skapadt är underkastadt förgängelse, kunna öfvergå till de återstående beskyllningarna. Men så är icke förhållandet. De hafva nämligen äfven tilldelat sina gudar kroppar. Så besjunga de Herkules såsom den ormlike drakguden; om andra heter det, att de äro hundraarmade; och Zeus' dotter, som denne födt med moder Rea (eller Demeter?), säges väl vara utrustad med två riktiga ögon men dessutom med två på pannan och bakre delen af halsen, hvarjämte hon äfven är försedd med horn; i följd däraf blef till och med Rea så förskräckt öfver detta missfoster, att hon icke vågade räcka det sitt bröst utan tog till flykten. Därför kallas hon ock Atela i mysterierna, under det att hon annars heter Persefone och Kore utan att dock vara Atena, som har sitt namn af pupillen[1]. Likaledes hafva skalderna med förment noggrannhet skild-

[1] «Minerva a pupilla (κόρη) cognominata est, quam glaucam eam habuisse testatur epitheton γλαυκῶπις Ἀθήνη.» Otto s. 94.

rat gudarnas bedrifter. Så skar Kronos genitalerna af på sin fader och kastade honom af vagnen; han gjorde sig också till barnamördare, i det att han slukade sina manliga afkomlingar. Zeus fängslade sin fader och kastade honom ned i Tartaros; så gjorde också Uranos med sina barn och kämpade mot titanerna om herraväldet. Sin moder Rea förföljde han, emedan hon icke ville ingå äktenskap med honom. Då hon förvandlade sig till en kvinnlig drake, förvandlade han sig själf till en manlig och band henne med en s. k. herkulesgördel, hvarpå han våldförde sig på henne — Hermesstafven är sinnebilden för denna form af äktenskap — I en drakes gestalt våldtog också Zeus sin dotter Persefone och bodde tillsammans med henne. Med henne erhöll han sonen Dionysos. Under sådana förhållanden torde man åtminstone vara berättigad att framkasta denna fråga: Hvari ligger för oss det upplyftande och lärorika i sådana berättelser, att de skulle kunna öfvertyga oss om att en Kronos, en Zeus, en Kore m. fl. voro gudomligheter? Månne i kroppsgestalten? Eller vidare! Hvar finnes den omdömesgilla och förnuftiga människa, som skulle kunna öfvertyga sig om att en gud födt en huggorm? Såsom Orfeus sjunger: »Af helig moder födde Phanes[1] en andra afföda, en ryslig huggorm, förskräcklig att skåda; från hufvudet nedhängde hår och ett älskligt ansikte kunde man skönja. Af den förskräckliga draken bestod det öfriga; vid den öfre delen af nacken tog det sin början.» Eller hvem kunde tro, att Phanes, han, den förstfödde guden — det var ju han, som framkom ur ägget — hade en drakes kropp och gestalt eller att han blifvit uppslukad af Zeus, blott på det att denne skulle erhålla obegränsad makt? Ja, om gudarna i intet afseende skilja sig från de uslaste bland djuren — det är dock tydligt, att det måste finnas en skillnad mellan dem och de jordiska tingen och de af materien uppkomna bilderna — så äro de icke några

[1] Mystisk gudomlighet i den orfiska läran; Bieringer s. 59.

gudar. Hvarför vända vi oss till dem, då de egentligen hafva samma ursprung som djuren och de dessutom hafva djurs gestalter och till och med förekomma såsom missfoster?

* * *

K. 21. Men till och med om man endast påstod, att gudarna bestode af kött och blod och hade fortplantningsförmåga samt vore behäftade med vrede och sinlig lust, så skulle icke en gång ett sådant tal kunna undgå att göras till föremål för löje och skratt. Ty hos en gud finnes hvarken vrede eller begärelse, ej heller fortplantningsförmåga. Må de vara af kött; de måste dock vara upphöjda öfver raseri och vrede; icke en gång Atena får synas vred. Och dock heter det: »Hon förtörnades på Zeus, och en gräslig vrede höll henne fjättrad[1].» Om Hera anmärker man: »Heras bröst kunde icke rymma vreden, utan i barskt tal gaf hon utbrott åt den[2].» De skulle dock vara upphöjda öfver smärtan! »Huru förskräckligt! Med egna ögon ser jag den älskade mannen jagas kring muren, och mitt hjärta ömkar sig öfver honom[3]». För min del kallar jag sådana människor obildade och råa, som duka under för vrede och smärta. Men, om människors och gudars fader sålunda begråter sin son: »Ve mig, att jag dock skulle träffas af ödet att se Sarpedon, den käraste bland män, dödas af Patroklos, Menoetius' son[4]», och han icke, under det att han klagar, har förmåga att rycka honom undan faran — »Zeus, Sarpedons fader! — och icke skyddar sitt eget barn» — hvem kan då afhålla sig ifrån att beskylla sådana människor för okunnighet, hvilka

1 Hom. Il. IV: 23.
2 Hom. Il. IV: 24.
3 Hom. Il. XXII: 168 f.
4 Hom. Il. XVI: 433 f.
5 Hom. Il. XVI: 522.

med dylika fabler låtsa sig vilja älska gud men i självva verket äro ateister? Låt vara, att gudarna äro af kött, men Afrodite får icke såras i kroppen af Diomedes: »Tydei son, den öfvermodige Diomedes, har sårat mig[1]» — eller i själen af Ares: »Mig, den halte, föraktar städse Afrodite, Zeus dotter, under det att hon glöder af kärlek till den lönlige Ares[2]. — — — Hon ref sönder hans vackra hud[3]». Den väldige krigsguden Zeus, titanernas bundsförvant, visar sig svagare än Diomedes, som »rasade som spjutsvängaren Ares[4]». Dock, Homerus, var tyst! Gud rasar icke. Men du visar mig också en gud, som besudlar sig med blod och förgör människor, då du sjunger: »Ares, Ares, du människoförgörare, du blodbesudlade[5]» och förtäljer både om hans äktenskapsbrott och om hans bojor: »Båda gingo till sängs, och de sofvo, och bojor, gjorda af den sinnrike Hefaistos, bredde sig ut öfver henne, och icke kunde hon röra en lem[6]». Är det icke till största delen sådant gudlöst prat, som de pladdra om gudarna? Uranos beröfvas sina könsdelar. Kronos slås i bojor och störtas ned i underjorden. Titanerna stiga upp. Styx dör i striden. Med ett ord: Man framställer ju gudarna alldeles som de dödliga; de älska hvarandra; de älska människobarnen: »Aeneas, som den himmelska Venus födde med Ankises, då hon på toppen af berget Ida förmälde sig med den dödlige mannen[7]». Älska de icke? Lida de icke? De äro visserligen gudar, men inga sinliga lustar behärska dem! Om en gud enligt gudomlig ordning antagit kroppslig gestalt, måste han därmed också vara en slaf under de sinliga begären? »Ty aldrig fyll-

[1] Hom. Il. V: 376.
[2] Hom. Od. VIII: 308 f.
[3] Hom. Il. V: 858.
[4] Hom. Il. XV: 605.
[5] Hom. Il. V: 31.
[6] Hom. Od. VIII: 296. f.
[7] Hom. Il. II. 820 f.

des mitt bröst med kärlek till gudinnan eller kvinnan, aldrig behärskade den mitt sinne, icke då jag lågade af kärlek till Ixions hustru, icke då jag glödde för Akrisions skönfotade Danae, icke då jag älskade den allestädes firade dottern till Fönix, icke då jag i Tebe glödde för Semele och Alkmene, icke då jag svärmade för den behärskande Demeters lockiga hår, icke då jag älskade dig själf[1].» Edra gudar hafva blifvit till, de äro underkastade förgängelse och hafva intet gudomligt i sig. Visserligen, men de betjäna människorna. »O, Admetus' hus, i hvilket det blef min lott att prisa slafvens bord, ehuru jag var en gud[2].» De beta boskapen: »Jag kom till det landet och betade min gästväns boskap; då räddade jag detta hus[3].» Sålunda har Admetus större makt än en gud. O, du Apollo, som är en siare och spåman och profet för andra, du har icke förutsett din älsklings död utan med egen hand dödat din vän! »Äfven jag trodde, att Föbus' gudomliga mun vore utan svek och flödande af siareord.» Ja, Aeschylos beskyller Apollo för att vara en lögnprofet, då han sjunger: »Han själf, sångens gud, som tager del i måltiden, som själf sagt detta, han är det, som dödat min son[4].»

* * *

K. 22. Men detta är kanhända endast ett uttryck för skaldens fantasi; i detsamma kan dock finnas en naturlig begrundning, t. ex. »Zeus är den strålande (såsom Empedokles säger[5]), och Hera den lifgifvande liksom också Pluto, och Nestis den, som med tårar fyller människans ögonkälla». Om alltså Zeus är elden, Hera jorden, Pluto luften och Nestis vattnet, och eld och vatten, luft och jord äro ele-

1 Hom. Il. XIV: 315 f.

2 Eurip. Alcest. 1 f.; Otto s. 104.

3 Eurip. Alcest. 8 f.; Otto s. 104.

4 Se Otto s. 104.

5 Ur Empedokles' «περὶ φύσεως».

ment, så är ingen af dessa någon gud, hvarken Zeus eller Hera eller Pluto; ty från materien, som är skild från gud, härleder sig deras ursprung och daning. »Elden och vattnet, jorden och den behagliga luften däruppe i höjden; lägg därtill vänskapen[1]». Ting, som utan vänskap icke kunna bestå och genom tvedräkt råka i oordning, huru kan man kalla dem gudar? Enligt Empedokles härskar vänskapen, elementen lyda, så att vänskapen är den dominerande principen. Om vi därföre anse det, som härskar, och det, som lyder, såsom ett och detsamma, så likställa vi det förgängliga, flyktiga och föränderliga utan att veta det med det oskapade och det eviga och det ständigt konstanta. Enligt stoikerna är Zeus elden, Hera luften — till och med namnet uppkommer genom fördubbling af ordet ἀήρ — och Poseidon vattnet. Men andra tyda naturen på annat sätt. Några kalla nämligen Zeus för luften och tillägga honom attributet dubbelnatur, manlig och kvinnlig; andra den rätta tiden, emedan han lyckligt reglerar tiden, hvarför han ock ensam undkommit Kronos. Men för att återkomma till stoikerna, så måste man säga: »Om I ansen den högsta guden för oskapad och evig och den kroppsliga världen för ingenting annat än växlingar och förändringar inom naturen, om I vidare menen, att guds ande, som går genom materien, allt efter materiens olika förändringar erhåller än det ena, än det andra namnet, så måste guds kropp bestå af materiens särskilda delar, hvilka med den kroppsliga världens undergång i världsbranden måste förintas jämte den materiella skapelsen, så att endast guds ande blifver kvar. Men kroppar, som äro underkastade materiens förändringar och växlingar, huru skulle man kunna låta öfvertyga sig om, att dessa äro gudar? Andra säga, att Kronos är tiden, Rea jorden och att hon blifvit hafvande med Kronos och födt — därför kallas hon allmodern — under det att Kronos uppslukade de foster, som aflades, och att

[1] Ur Empedokles' »περὶ φύσεως».

snöpningen var förbindelsen mellan manligt och kvinnligt, i det att hon skar ut ett frö och lade det i moderlifvet och födde människan med hennes begärlighet, d. v. s. Afrodite. I Kronos' raseri se de tidsförloppet, tidens växlingar med åtföljande undergång för lefvande och liflöst, och hans bojor och Tartaros tyda de såsom tiden med dess växling i årstider och dess försvinnande. Till dessa vilja vi nu säga: Må Kronos vara tiden, han förändrar sig, eller årstiderna, de växla, eller mörkret eller den högsta köldgraden eller det flytande, intet af detta består, men gud är odödlig, utan förändring eller växling; alltså är hvarken Kronos eller hans sinnebild gud. Och för att gå vidare, om Zeus är den af Kronos' födda luften, hvars manliga element är Zeus och hvars kvinnliga element representerar Hera — i följd hvaraf Hera är på samma gång syster och maka — nå, då förändrar han sig; är han årstiderna, så är han underkastad växling, men det gudomliga vet icke af hvarken förändring eller växling. Men, hvarför behöfver jag säga mera och förefalla Eder besvärlig, då I bättre än jag kännen till de åsikter, som de olika fysikerna nedskrifvit. I kännen ju till myten om Atena såsom det allt genomträngande förnuftet och om Isis såsom den s. k. lifskraften, af hvilken allt skall uppstå, och om Osiris, huru han jämte sin son Oros dödades af Tyfon, hvarpå Isis sökte hans lemmar och fann dem samt gömde dem i en vackert smyckad graf, som ännu i denna dag kallas Osirisgrafven. Under det att de sålunda under och ofvan jorden söka bland materiens särskilda delar, irra de bort från honom, som endast medelst förnuftet fattas som gud, och göra elementen och deras särskilda delar till sina gudar och gifva dem deras särskilda namn. Utsädet kalla de Osiris — därför heter det i mysterierna, att man vid återfinnandet af lemmarna eller Isis-frukterna jublande ropat till honom: »Vi hafva funnit dem, vi önska lycka»! Men vinstockens frukt kalla de Dionysos, under det att de benämna själfva vinstoc-

ken Semele och solstrålen Keraunios. Likväl göra de, som dikta fabler om gudarna, något helt annat, än hvad de hafva för afsikt, då de icke veta, att de genom sitt försvar af gudarna endast bekräfta det, som sagts om dem. Hvilket samband finnes mellan å ena sidan Europa, Taurus, Kyknus och Leda och å den andra jorden och luften, att Zeus' brottsliga förbindelse med de kvinnliga väsendena kan betraktas såsom en förbindelse mellan jorden och luften? Förhållandet är detta. Då de förirrat sig från den store guden och icke äro i stånd att med förnuftet svinga sig högre — ty de hafva ingen känsla för himmelen — så tyna de bort kring de särskilda bilderna, och bundna vid jorden göra de de växlande elementen till sina gudar; liksom om någon toge skeppet, på hvilket han for, för styrmannen. Men, liksom skeppet utan styrman trots den fullkomligaste utrustning icke kan vara till någon nytta, så är också materien trots sin skönhet till ingen nytta, om den icke är föremål för den gudomliga försynen. Skeppet för sig allena kan icke segla, och materien kan icke röra sig utan världsbyggmästaren.

* * *

I, som öfverträffen alla i intelligens, kunnen ju häremot K. 23.
invända: Af hvilken anledning utgå kraftverkningar från några af bilderna, om de icke äro gudar, till hvilkas ära vi upprest dem? Ty det är väl icke sannolikt, att själlösa och orörliga bilder verka af egen kraft och utan att någon inverkar på dem. Den omständigheten, att här och där i de olika staterna och bland de särskilda folken vissa kraftverkningar förekomma och tillskrifvas bilderna, vilja vi ingalunda bestrida. Men vi kunna icke anse sådana för gudar, hvilka äro några till gagn och andra till skada och sålunda äro verksamma på två sätt[1]. För öfrigt hafva vi noga undersökt, såväl hvad skälet är till

[1] M. Minucius Felix' Octavius k. 26, 27.

att bilderna anses hafva makt, som ock efter kraftverkningarnas subjekt, som gömma sig bakom bilderna. Men, då jag nu skall visa, hvilka de äro, som verka i bilderna, och hvarföre de icke äro gudar, så måste jag för detta ändamål åberopa filosoferna. Enligt hvad de påstå, som äro väl förtrogna med hans skrifter, är Tales den förste, som skiljer mellan gud, demoner och heroer. Som gud antager han världssjälen, demonerna tänker han sig som andliga väsen, och heroerna äro de aflidna människornas själar[1]. Äfven Plato, som i öfrigt håller inne med sin mening, skiljer mellan den oskapade guden och de af honom till himmelens prydnad skapade väsendena, nämligen planeterna och fixstjärnorna samt demonerna, angående hvilka senare han utan att själf uttala sin mening hänvisar till författare, som behandlat detta ämne. Att tala om de öfriga väsendena och demonerna och att begrunda deras ursprung, öfverstiger nämligen våra krafter; man måste härutinnan hålla sig till de äldre filosoferna, hvilka, såsom de sade, härstammade från gudarna och sålunda borde väl känna till sina förfäder. Man får därför ingalunda förmena gudasönerna trovärdighet, äfven om de icke med sannolika och bindande skäl styrka sina uppgifter, utan man måste tro dem, såsom seden bjuder, då de uttryckligen förklara, att de berätta familjeangelägenheter. I anslutning till dem måste också vi uttrycka oss angående gudarnas ursprung. Af Gä och Uranos föddes Okeanos och Tetis, af dessa Forkys, Kronos och Rea och alla deras syskon, af Kronos och Rea Zeus, Hera och alla, hvilka samt och synnerligen äro oss bekanta såsom deras syskon; dessutom äro andra födda af dem. Plato har gjort till föremål för sina spekulationer den evige, med förståndet och förnuftet fattbare guden, han har framställt de honom tillkommande attributen, såsom det sanna varandet, enväsenheten och den från honom härflytande godheten, d. ä. sanningen. Han har talat

[1] M. Minucius Felix' Octavius k. 19.

om ett första väsen såsom konungen och behärskaren af allt, såsom all tings mål och grundorsak, såsom herren öfver två och tre ordningar, i det att han låter ett andra väsen härska öfver tingen af andra ordningen, ett tredje öfver tingen af tredje ordningen. Har månne Plato i följd af en sådan uppfattning ansett, att det öfversteg hans krafter att komma till sanningen angående ting, som leda sitt ursprung från den sinliga världen, från jorden och himmelen? Nej, det kan man icke säga. Men Plato ansåg det omöjligt, att gudarna kunde föda och födas, då det, som har en begynnelse, också har ett slut. Ännu större svårighet beredde honom folket, som antager myterna för sanna utan alls någon pröfning och icke gärna ändrar mening. Det var af dessa anledningar, som han sade, att han icke kände sig uppgiften vuxen att uppställa och utveckla någon teori rörande de öfriga demonernas ursprung, då han icke var i stånd att fatta, att gudar kunde födas. Men, då han säger: »Den store fursten i himmelen, Zeus, förande den bevingade vagnen, kör i spetsen, ordnande och styrande allt, och honom följer en skara af gudar och demoner», så syftar han därmed icke på Zeus, Kronos' son. I detta sammanhang är Zeus namnet på världsbyggmästaren. Detta säger Plato själf tydligt. Då han var ur stånd att med något annat betecknande namn nämna världsbyggmästaren, så begagnade han folkets benämning på honom, icke såsom om detta vore guds egentliga namn utan blott för tydlighetens skull, emedan det vore omöjligt att bibringa alla den riktiga föreställningen om gudomen. Men attributet »stor» hade han tillfogat för att därigenom skilja den himmelske Zeus från den jordiske, den oskapade från den skapade, som är yngre än himmel och jord, yngre än kretenserna, hvilka stulit honom bort, för att han icke skulle dödas af Kronos, sin fader.

* * *

K. 24. Hvartill tjänar det dock att inför Eder, som ären män med fulländad bildning, erinra om skalder eller framlägga en undersökning af andras läromeningar? Jag kan fatta mig kort. Om icke skalder och filosofer äfven hade den åsikten, att det finnes en gud, om de icke tänkte sig de nämnda gudarna såsom till en del demoner, andra såsom materia och andra såsom födda människor, då förefunnes giltig anledning att fördrifva oss, då vi skilja mellan gud och materien och deras väsen. Ty vi tro på gud och hans ord, sonen, och den helige ande och bekänna, att fadren, sonen och den helige ande äro ett till väsendet, emedan sonen är fadrens förnuft, ord och vishet och anden utgår såsom elden från ljuset. Men vi ha också blifvit undervisade om, att andra makter existera, hvilka råda öfver materien och genom denna. Men en känna vi såsom den gudafientlige, icke såsom om han skulle kunna göra gud något verkligt motstånd, såsom Empedokles ställer vänskap och tvedräkt mot hvarandra, och företeelserna på himlahvalfvet göra natt och dag till hvarandras motsatser — om en sådan makt reste sig upp mot gud, då skulle den snart upphöra att existera, guds makt och kraft skulle tillintetgöra den. Saken förhåller sig på följande sätt. I gud bor det goda; detta goda är något, som är oskiljaktigt från honom såsom huden från kroppen, utan hvilket gud såsom sådan är otänkbar; naturligtvis är detta goda icke en del af gud utan en i honom med naturnödvändighet inneboende egenskap, som är förbunden med hans väsen och har sina rötter i dess innersta, såsom den gulröda färgen hör till elden och den blåa färgen etern Till detta goda, som bor i gud, är nu denne ande motståndare, hvilken förlorat sig i materien och hvilken skapats af gud, såsom de öfriga änglarna skapats af honom, och blifvit satt att vårda materien och dess särskilda delar. Änglarna hafva nämligen af gud kallats in i tillvarelsen, för att de skulle draga omsorg om de särskilda tingen i guds skapelse; det är alltså

deras bestämmelse att utöfva en partiell omsorg, under det att den alltomfattande och allmänna omsorgen hvilar i guds hand. Men med änglarna gick det på samma sätt, som det går med människorna, hvilka hafva frihet att välja mellan godt och ondt. (Äfven I utmärken ju de goda för deras förtjänsts skull och straffen de dåliga för deras brottslighets skull, liksom I också finnen några redbara i det dem anförtrodda kallet, men andra försumliga). Så var det också med änglarna. Några förblefvo trogna sitt kall i fri självbestämning, sådana som de framgått ur guds skaparehand; andra blefvo högmodiga på grund af sin frihet och sin maktställning, nämligen fursten öfver materien och dess särskilda delar äfvensom andra, som voro satta öfver själfva grundlaget i skapelsen (något, som vi liksom allt öfrigt, såsom I veten, icke utan vittnen anföra, utan hvad vi förkunna, det hafva profeterna meddelat oss). De sistnämnda änglarna föllo för begäret till jungfrurna och läto sig öfvervinna af kärleken till köttet, under det att fursten öfver materien visade sig försumlig och otrogen i förvaltningen af det honom anförtrodda ämbetet. Af de i jungfrurna förälskade andarna föddes de s. k. giganterna. Äfven skalderna hafva på ett stympadt sätt talat om giganterna, hvilket dock icke är underligt, då gudsvisheten skiljer sig från världsvisheten som sanningen från det sannolika och den förra härleder sig från himmelen, den senare från jorden; efter furstens öfver materien exempel talas det mycken falskhet, som liknar sanningen (Ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα[1]).

* * *

Dessa från himmelen fallna änglar, hvilka dväljas rundt omkring i luften och på jorden och icke längre äro i stånd att svinga sig upp till himlarna, åstadkomma vissa rörelser liksom också giganternas själar, hvilka såsom demoner irra omkring i världen; de senare, nämligen demo- K. 25.

[1] Hesiod. Theog. v. 27.

nerna, verka i öfverensstämmelse med den natur, som de erhållit; de förra, nämligen änglarna, i öfverensstämmelse med de begärelser, som tagit dem till fånga.

Men fursten öfver materien utöfvar — något, som framgår af förhandenvarande företeelser — en styrelse och en förvaltning, som står i strid med guds godhet: »Ofta gick den tanken genom min själ, om slumpen eller en gud länkar vårt lif och tvärt emot hvad man hoppas och hvad rätt är, leder somliga, så att de fjärran från hemmet få irra omkring utan föda, andra åter, så att de njuta ett lyckligt lif[1]. Inför denna lycka eller olycka, som man hvarken hoppas eller finner rättvis, kunde Euripides icke säga, i hvars händer en sådan förvaltning af de jordiska tingen hvilade, en styrelse, om hvilken man rättvisligen kan säga: »Då vi se sådant, huru kunna vi då säga, att gudarnas släkte existerar, eller huru kunna vi då lyda lagarna[2]?»

Dessa företeelser i människovärlden drefvo också Aristoteles till den satsen, att tingen i den lägre världen icke äro föremål för någon försyn, ehuru guds eviga försyn uppenbarar sig på oss efter rättvisans lagar. »Jorden måste — vare sig hon vill eller icke — bära örter och föda mina boskap[3]».

Den särskilda försynen kommer hvar och en till del efter hans förtjänst enligt den verkliga, icke enligt den förmenta nyttan, under det att för de öfriga, i den mån de hafva del i samma natur, är sörjdt efter förnuftslagen

Men de från den onde anden utgående demoniska verkningarne gifva upphof till stormar och oordningar och dessutom i inre och yttre afseende verka på människorna, på den ene så, på den andre så, på enskilda individer och hela folk, enskildt och allmänt, såvida materien och släktskapen med det gudomliga tillåter det. I följd

[1] Citat ur Euripides; Otto s. 133.
[2] Citat ur Euripides; Otto s. 133.
[3] Citat ur Euripides; Otto s. 135.

häraf anse somliga, hvilkas omdöme ej väger litet, att detta världsalltet ej kretsar på grund af någon ordnad plan utan att allt drifves och föres af slumpen. De inse ej, att intet af det, som rör världsalltets byggnad i dess helhet, är oordnadt eller försummadt utan att allt sker efter en förnuftig princip, hvarför ingenting öfverskrider den för det föreskrifna ordningen. Likaledes är människan själf underkastad bestämdt verkande lagar, i hvad på skaparen beror, såväl i fråga om arten af sin tillblifvelse, hvilken är en och densamma för alla, som i fråga om hennes kroppsliga konstitution och beskaffenhet, hvilken icke öfverskrider den lag, som är lämplig för densamma, som ock i fråga om lifvets slut, hvilket är lika och gemensamt för alla. Hvad åter beträffar hennes individualitet och fursten öfver materien och de densamme åtföljande demonernas verksamhet, så föres och påverkas den ene på ett sätt, den andre på ett annat, ehuru alla af naturen hafva förmåga att handla förnuftigt.

* * *

De, som locka människorna till afgudabilderna, äro de K. 26.
förut nämnda demonerna, som hänga sig fast vid offerdjuren och slicka deras blod.

De gudar däremot, hvilka i allmänhet behaga mängden och hvilka hafva gifvit bilderna sina namn, hafva varit människor, hvilket man kan se af deras historia. Och att det är demoner, som gömma sig bakom namnen, det bevisar det sätt, hvarpå hvar och en af dem verkar. Ty somliga, såsom Rea-prästerna, bortskära de manliga könsdelarna, andra, såsom Artemis-prästerna, såra och skada, under det att tauriernas prästinna dödar gästvännerna. Jag underlåter att tala om dem, som sarga sig med knifvar och ris och om alla slags demoner. Guds sak är det icke att ägga till det, som strider mot naturen: »Om en demon vill

göra någon något ondt, sårar han först hans själ[1]». Men gud såsom den absolut gode gör ständigt blott det goda.

Att de, som äro verksamma, och de, för hvilkas skull statyer resas, ej äro desamme, det bevisar på det evidentaste sätt Troas och Parium[2]. Troas har bildstoder af Neryllinus[3], en samtida med oss, och Parium har bildstoder af Alexander[4] och Proteus[5]. Af Alexander finnes ännu på forum graf och bild. Och flera statyer öfver Neryllinus tjäna till allmän prydnad, om annars sådana statyer kunna pryda en plats. Men en af dem anses kunna gifva orakelsvar och bota sjuka, och fördenskull offra invånarna i Troas åt denna staty och förgylla och bekransa den. Hvad Alexander- och Proteus-bilderna beträffar, så åtnjuta de samma ära. Proteus skall gifva orakelsvar — det är den, som, något som I väl veten, i närheten af Olympia störtade sig i elden — under det att åt Alexander-statyen på statens bekostnad bragtes offer och firades fester, såsom om guden själf hörde det. Är det nu Neryllinus, Proteus och Alexander, som åstadkomma dessa under vid bilderna, eller är det ämnets natur, af hvilken bilden är förfärdigad? Men ämnet är koppar. Hvad kan nu koppar af egen kraft uträtta, en metall, som man åter kan omforma, liksom Amasis hos Herodotos förvandlar ett vattenbäcken? Till hvilken nytta äro Neryllinus, Proteus och Alexander för de sjuka? Ty den staty, som nu säges verka, den verkade äfven, då Neryllinus lefde och var sjuk.

* * *

K. 27. Huru är nu detta att förklara? Själens blinda och med afseende på föreställningar inbillade verksamhet skapar sig af olika material olika bilder, i det att denna hämtar något från materien, men annat gestaltar den och frambringar ur sig själf. Detta förnimmer själen

[1] Otto s. 139; Jmfr hela kapitlet med M. Minucius Felix' Octavius k. 26, 27.

[2] Berömd stad i Mycien;

[3] »De Neryllina nihil usquam reperio»; Otto s. 140.

[4] En svindlare och bedragare; Otto s. 140.

[5] T. u. U. B. I. H. 1 u. 2 s. 182.

företrädesvis, då den mottager något från materiens område och därmed blandar andligt, i det att den icke ser på det himmelska och dess skapare utan blickar nedåt på de jordiska tingen, korteligen på jorden, liksom om själen blott vore kött och blod och icke fast hellre ren ande. Dessa själens blinda och fantasirika drifter alstra nu fantastiska vanföreställningar. Men det kan hända, att en svag och vek själ, som icke ledes af några sunda och bepröfvade grundsatser och som icke fått någon undervisning om sanningen och vidare är utan all kunskap om fadern och världsskaparen, att en sådan själ fylles med falska föreställningar rörande sitt eget väsende. Då äro de demoner, som vistas i materien och som tycka om doften af offer och blod, liksom de också äro människobedragare, strax till hands och under begagnande af de där falska själsdrifterna inbilla de människorna, att dessa fantasibilder utgå från bilderna och statyerna, under det att i verkligheten demonerna stjäla sig in i människornas hjärtan. Men för själens medvetna verksamhet, som framgår af den själf såsom ett odödligt väsen, vare sig att den profeterar om framtiden eller den sörjer för det närvarande, tillägna sig demonerna äran, hvilken dock rätteligen tillkommer själens medvetna verksamhet.

* * *

Tilläfventyrs torde det vara nödvändigt att efter det ofvan sagda påpeka ett och annat om namnen[1]. Herodotos och Alexander, Filips son, bekänna, den senare i det bekanta brefvet till sin moder — båda skola hafva kommit i samspråk med prästerna i Heliopolis, Memfis och Tebe — sig hafva erfarit af dessa att gudarna varit människor. Herodotos säger: »Då uppvisade de nu för alla, åt hvilka bilder voro invigda, att de hade samma mänskliga härkomst som de själfva och att de himmelsvidt skilde sig från gudarna. K. 28.

[1] Se början af kapitlet 17!

Före dessa män hade de egyptiska furstarna åtnjutit gudomlig dyrkan, och städse hade härskaren tagits ur deras skara. Sedermera hade öfver Egypten härskat Osiris' son, Oros, som grekerna kalla Apollo. Denne hade förjagat Tyfon och slutligen fört spiran öfver Egypten. Men Osiris är den grekiske Dionysos. De öfriga och den sistnämnde voro konungar öfver Egypten. Genom dem kommo gudanamnen till grekerna. Så lära, såsom Herodotos själf säger, Apollo och Artemis härstamma från Dionysos och Isis. Leto skall hafva varit barnens amma och vårdarinna. Dessa, som blifvit gudar, voro först deras konungar; dels af okunnighet om den sanna gudskyrkan, dels af tacksamhet för deras regering höll man dem jämte deras gemåler för gudar. Alla egypter offra rena tjurar och kalfvar, men kor få de ej offra, ty de äro helgade åt Isis, hvars bild föreställer en kvinna med kohorn, såsom grekerna afbilda Io. Men hvilka skulle, då de berätta detta, vinna mera tilltro än de, som i ständig följd från far till son fått i arf såväl prästämbetet som sägnerna? Ty ej är det antagligt, att prästerna, som söka vinna tillbedjan åt gudarna, med orätt uppgifva, att de varit människor. Om nu Herodotos ensam påstode, att egypterna talade i sina historieböcker om sina gudar såsom om människor, så skulle man icke tro honom såsom en, som diktade fabler, då han också skrifver: »Det gudomliga i berättelserna, såsom jag ofta hörde dem, är jag icke villig att meddela med undantag af gudanamnen allena». Men både Alexander och Hermes Trismegistos, såsom man kallar honom, och otaliga andra, för att icke nämna hvar och en enskildt, tillskrifva de egyptiska gudarna mänsklig härkomst, så att det icke i någon mån kan ställas i fråga, att man hållit dem för gudar i deras egenskap af konungar. Och att de voro människor, säga äfven de största bland de egyptiska lärde, hvilka kalla eter och jord, sol och måne för gudar; de öfriga gudomligheterna anse de vara dödliga människor och deras grafvar tämpel, liksom också Apollodoros i sitt verk öfver

gudarna uttrycker sig på samma sätt. Herodotos talar också om gudarnas lidanden och kallar dem mysterier. Att man i staden Busiris firar en Isisfest, har jag redan nämnt. Efter offret slå de sig. Äro de gudar, så äro de utan dödlig kropp; men, om de slå sig och gudarnas lidanden utgöra gudstjänsten, så äro de just människor, såsom Herodotos själf betygar, då han säger: »Det finns en man, hvars namn jag här icke vill nämna; han har sin graf i Sais, i Athenas tämpel, bakom helgedomen, längs utmed nämnda tämpels bakvägg. Till detta tämpel stöter en sjö, omkring hvilken en praktfull stendamm går och som är ungefär så stor som cirkelsjön på Delos. Vid denna sjö framställer man gudens lidanden, något, som egypterna kalla mysterier». Jämte Osiris' graf visas äfven hans balsamering, såsom Herodotos betygar. »När man burit ett lik till dem, så visar man för bärarna träbilder af döda, hvilka träbilder genom färger gjorts lika originalet, hvarpå man för bärarna angifver det förnämsta balsameringssättet, som tillkommer den gud, hvars namn jag ej anser lämpligt att nämna».

* * *

Men äfven Greklands vise hafva i dikt och historia yttrat sig om t. ex. Herkules: »Fräckt han hånade gudarnas rätt och vänliga måltid, hvilken han räckte åt honom, som sedan han strypte[1]». En sådan gud måste naturligtvis råka i raseri och måste utan tvifvel tända ett bål till sitt eget fördärf. Om Asklepios säger Hesiodos: »Gudars och människors fader slungade vredgad flammande strålar ned från Olympen, dödande Latoiden, den käre[2]», och Pindaros säger: »Ja, vinningslystnaden slår till och med visheten i bojor. Äfven honom omstämde guldet, då det som en väldig lön visade sig i hans hand. K. 29.

[1] Hom. Odyss. XXI: 28.
[2] Hesiod. Carm. ed. II p. 263.

Därför slungade Kronos och borttog andedräkten ur bröstet, häftigt lyste ner den heta strålen, döden».

Antingen voro de sålunda gudar; då voro de, då gudarna icke hafva några behof och äro upphöjda öfver alla lidelser, hvarken slafvar under pänningen: »O, guld, den skönaste kärlek för de dödliga. Ja, ingen moder är så förtjusande som du, ej heller barn[1]», ej heller hemföllo de åt döden — eller voro de människor; då voro de på grund af sin okunnighet syndiga slafvar under pänningen. — Hvarför så mycket tal, i det att jag erinrar om Kastor, Pollux och Amphiaraos, hvilka gälla som gudar, ehuru de, så att säga, först i går och förrgår såsom människor af människor kommit i världen, när män till och med dyrka såsom gudomligheter såväl Ino efter allt hennes vansinne: »De skeppsbrutna kalla henne fortfarande Leukothea», som ock hennes son: »Han kallas städse af sjöfolket gud Palämon»[2].

* * *

K. 30. Som bekant höllos till och med afskyvärda och gudlösa människor för gudar. Derketus'[3] dotter, Semiramis, en lättfärdig och blodbesudlad kvinna, ansågs som en syrisk gudomlighet, och för Derketus' skull dyrka syrierna dufvor och Semiramis — det omöjliga har inträffat — kvinnan blef en dufva — fabeln förekommer hos Ktesias. Icke kan man då undra öfver att furstar och monarker eller sådana, som utmärkt sig genom sin styrka, såsom Herkules och Perseus, eller genom konster och vetenskaper, såsom Asklepios, ägnats gudomlig dyrkan af sin samtid. Om furstarna yttrar sig sibyllan, och äfven Plato erinrar om henne: »Nu framträdde det tionde släktet af dödliga mänskor, sedan den tid, då floden tog bort ett yngre släkte, och världen regerades nu af Japetos, Kronos och Titan, hvilka förträffliga män man kallar Gäs

[1] Ur Euripides' «Bellerophon»; Otto s. 154.

[2] Ur Euripides; Otto s. 155

[3] Syrisk gudomlighet.

och Uranos' söner. Gä och Uranos gaf man därjämte deras benämning, ty bland människor hade de varit de första[1]».

Dessa nu nämnda dyrkades såsom gudar antingen af undersåtarna eller af furstarna själfva, och åt några gaf man gudanamn af fruktan, åt andra af vördnad. Så erhöll Antinous[2] gudomlig hedersbetygelse i följd af Edra stamfäders humanitet mot sina undersåtar. Senare tiders släkten öfvertogo seden utan någon pröfning: »O, Zeus! Kreterna, städse de ljuga, hafva beredt dig en graf, medan du ännu var lefvande»[3] O, Kallimakus, du tror på Zeus' födelse, men på hans graf tror du icke; och, då du anser dig böra fördölja sanningen, förkunnar du hans död till och med för dem, som ingenting veta därom. När du betraktar grottan, då tänker du på Reas barn, men, då du ser sarkofagen, då höljer du sanningen i mörker och vill icke låtsa om att Zeus dött; du vet naturligtvis icke, att endast den oskapade guden är evig? Ty det gifves blott ett af dessa två: antingen sakna de bland folk och skalder gängse gudasagorna all trovärdighet — då är gudsdyrkan fåfäng, ty fablernas gudar sakna existens; eller ock äro gudagenealogierna sanna — då finnas icke längre några kärleksintriger, mord, stölder, snöpningar eller ovädersstormar, ty de förmenta gudarna hafva lämnat världens skådeplats, liksom de en gång genom födelsen inträdt i den. Hvarför skall man då tro på det ena — gudarnas födelse — och icke på det andra — deras död? Skalderna hafva dock, då de i sina dikter besjungit gudarna, åsyftat att åstadkomma en större dyrkan. Ty det är alldeles otänkbart, att sådana människor skulle kunnat pådikta gu-

[1] Se Otto s. 156.

[2] En vacker yngling från Bitynien, kejsar Hadrianus' älskling och ledsagare, af honom insatt bland halfgudarna, då han händelsevis eller afsiktligt på en resa genom Egypten drunknade i Nilen; Jacobi s. 105.

[3] Ur Kallimakus' hymn till Zeus.

darna lidanden, hvilka förhärligat deras historia och sålunda gifvit upphof till gudakulten.

Jag har nu, om icke på ett uttömmande sätt så dock efter min förmåga, bevisat, att vi icke äro ateister, då vi såsom gud dyrka världens skapare och hans son.

II.

K. 31. Sedan Athenagoras på ett synnerligen utförligt sätt i det föregående sökt tillbakavisa beskyllningen för ateism mot de kristna, öfvergår han nu att i k. 31—36 vederlägga de öfriga beskyllningarna. Med k. 37 afslutar Athenagoras sin Böneskrift.

Vidare, säger vår apologet, utsprider man om oss beskyllningar för gudlösa gästabud och blodskam, för att man därigenom må synas hafva rättmätig anledning att hata oss. Därigenom tror man också, dels att man skall kunna skrämma oss att öfvergifva vårt nuvarande lefnadssätt, dels att man skall göra myndigheterna hårda och obevekliga mot oss på grund af beskyllningarnas beskaffenhet.

Men de drifva sitt spel inför män, som väl veta, att man icke blott i våra dagar utan också i gamla tider i enlighet med en hemlighetsfull gudomlig lag och skickelse fått bevittna, hurusom lasten bekämpade dygden. Sålunda blef Pythagoras jämte trehundra af sina lärjungar bränd, Heraklit och Demokrit anklagades för vansinne och drefvos i landsflykt, den förre från Efesus, den senare från Abdera, och Sokrates dömdes af atenarna till döden.

Men, liksom dessa mäns dygd icke led minsta afbräck i följd af folkopinionen, så kunna icke heller några lättsinniga människor genom sina falska anklagelser breda minsta skugga öfver vår raka lefnadsväg.

Dock vill jag bemöta äfven dessa beskyllningar, fastän jag vet, att jag står ren inför Eder, på grund af hvad jag redan andragit. Ty, då I stån öfver alla andra i bild-

ning och kunskaper, så förstån I också, att vi icke ens i våra tankar vilja göra oss skyldiga till den minsta synd; ty gud är vårt rättesnöre på vår väg genom lifvet, på det att hvar och en af oss må befinnas utan skuld och tadel.

Om vi trodde, att vi endast skulle lefva detta jordiska lifvet, då kunde man måhända hafva skäl att misstänka oss för synd, i det att vi sökte tillfredsställa kött och blod eller voro intagna af girighet och egennytta. Men annorlunda förhåller det sig. Vi veta, att gud dag och natt vakar öfver våra tankar och våra ord; vi veta, att han, som är själfva ljuset, ser äfven det, som är doldt i våra hjärtan. Och vi äro förvissade om, att vi, då vi lämna detta jordiska lifvet, antingen skola lefva ett annat lif, ett lif, som skall vara mycket bättre än det jordiska, ett himmelskt lif, icke ett jordiskt — ty vi skola bo hos gud och vara med gud, befriade från all förändring och allt lidande, icke köttsliga men dock kroppsliga, vi skola vara himmelskt andliga väsen — eller också skola vi få ett sämre lif och tillsammans med de öfriga straffas med eld. Ty gud har icke skapat oss såsom boskap och lastdjur till förgängelse och förintelse. Fördenskull är det föga sannolikt, att vi synda med vett och vilja och på så sätt öfverlämna oss åt den store domaren till bestraffning.

* * *

För öfrigt är det ej underligt, att de tillvita oss samma K. 32.
brott, som de tillskrifva sina gudar, hvilkas lidelser framställas i mysterierna. Emellertid skulle de med fullt fog göra Zeus till föremål för sitt hat, ifall de ärnade döma honom för hans tygellösa och åtskillnadslösa umgänge. Ty han har födt barn med sin moder Rea och sin dotter Kore, under det att han hade sin egen syster till hustru; eller också skulle de hata Orfeus, som uppfunnit allt detta och därmed gjort Zeus brottsligare och orenare

än själfva Tyestes, hvilken senare i följd af ett orakelspråk skändade sin dotter för att blifva konung och kunna taga hämnd. Men vi taga sådant afstånd från dessa skändliga umgängen, att vi till och med förbjuda en begärlig blick. »Ty», heter det, »hvilken som ser på en kvinna för att begära henne, han har redan gjort hor med henne i sitt hjärta»[1]. Huru skall man kunna tro sådana människor vara liderliga, hvilka icke få använda ögonen till annat än det, hvartill de äro skapade, nämligen för att se de oss omgifvande föremålen, människor, som anse, att till och med deras tankar skola dömas och att en lättsinnig blick är äktenskapsbrott? Ingalunda! Ty för oss är det icke fråga om mänskliga lagar, hvilka den brottslige äfven kan undkomma — ja, jag visade för Eder redan i början, att vår lära var oss gifven af gud — vi hafva en lag, som lärt oss och våra medmänniskor att sträfva efter högsta graden af sedlig renhet. Därför se vi allt efter åldern i några söner och döttrar, i andra bröder och systrar, de till åldern mera framskridna vörda vi såsom fäder och mödrar. Och vi äro synnerligen angelägna om, att de, hvilka vi benämna bröder och systrar eller med andra släktskapsnamn, att de må förblifva obefläckade och rena till sina kroppar, ty åter säger oss ordet: »Om någon af sinlig lusta gifver en andra kyss, han syndar»[2]. Och han tillägger: »Alltså måste man med största försiktighet använda kyssandet eller kanhända rättare hälsningen, emedan själens befläckelse till och med genom en synd i tanken utestänger från det eviga lifvet».

* * *

K. 33. Då vi alltså hafva hoppet om det eviga lifvet, så akta vi ringa de ting, som tillhöra denna världen, till och med

[1] Matt. Ev. 5: 28.

[2] »Scheint eine Exposition von Math. 5, 29 oder ein Excerpt aus Apokryphen; vergl. übrigens Tertull. de poenit. c 9. Min. Fel. Octav. c. 28. Alex. Paedag. III. c. 11. Näheres noch. Otto ad locum p. 171.» Bieringer s. 89.

själens förströelser. Så anser hvar och en af oss den för sin hustru, som han enligt gällande lag gift sig med, och betraktar henne endast som barnaföderska. Ty, liksom landtmannen väntar skörd, då han utsått säd på åkern och icke förnyar utsädet, så är aflandet af barn gränsen för vår kärlek. Hos oss kan man finna många, såväl män som kvinnor, hvilka i hoppet om en innerligare förening med gud förblifva ogifta lifvet igenom. Om man genom att förblifva ogift kommer närmare gud och om synder i tankar och ord föra bort ifrån honom, så vända vi oss desto mera bort ifrån deras gärningar, hvilkas tankar vi redan undfly. Ty icke i konsten att hålla tal består vårt lif utan i ådagaläggandet och utöfningen af goda gärningar. Hvar och en förblifver från födelsen i det ogifta ståndet, eller också ingår han ett första äktenskap; ett andra äktenskap betraktas som ett anständigt äktenskapsbrott. »Den, som öfvergifver sin hustru», säger han, »och tager en annan, han gör hor». Han tillåter sålunda icke, att man öfvergifver den kvinna, hvars jungfrudom man häft, ej heller att taga en annan. Ty den, som gör sig af med sin första hustru och vore det också genom hennes död, han är en hemlig äktenskapsbrytare, dels emedan han satt sig öfver guds makt, alldenstund gud från begynnelsen skapat en man och en kvinna, dels emedan han upplöst denna enhetliga förbindelse af kött med kött till äktenskapligt samlif.

* * *

Men, fastän vi äro sådana — o, att jag skall behöfva K. 34.
framdraga sådant, som borde förtigas — så måste vi dock höra beskyllningar mot oss enligt ordspråket: »skökan skjuter skulden på den kyska!» Människor, som hålla offentliga ställen för liderligheten, som erbjuda ynglingar de skändligaste nästen och för utöfvandet af all slags liderlighet icke en gång sky att begagna det manliga släktet, i det att personer af manligt kön föröfva de skänd-

ligaste saker, skända genom otukt och allehanda liderlighet alla renare och skönare kroppar och bringa skam och vanära öfver guds sköna skapelse — ty icke uppstår af sig självt det sköna på jorden, utan det framgår ur guds hand och i följd af hans vilja — dessa människor äro våra anklagare, sådana människor beskylla oss för de uselheter, hvilka de veta med sig, att de själfva begå och hvilka de tillägga sina egna gudar, och de skryta öfver dem såsom heligare och för gudarna särskildt egendomliga verk, sådana människor, äktenskapsbrytare och gosskändare, vilja klandra oss, som lefva i jungfrudom och ingå endast ett äktenskap, och sålunda efterapa de fiskarna, hvilka, som bekant, uppsluka allt, som kommer i deras väg — det starkare förföljer det svagare. Ja, det kallas att äta människor: att öfva våld emot lagarna, som af Eder och Edra förfäder nedskrifvits med iakttagande af all möjlig rättvisa. Det är icke underligt, att de af Eder i provinserna anställda ståthållarna icke hinna med alla dessa rättegångar mot undersåtar, hvilka icke en gång hafva rätt att låta bli att slå, då de blifva slagna, ej heller att med välsignelse möta förtal. Ty det är icke nog med att vara oskyldig, utan de skola också vara goda och tåligt fördraga lidandena.

* * *

K. 35. Hvilken förnuftig människa kan alltså påstå, att vi äro mördare? Ty vi kunna icke äta människokött, om vi icke först dödat någon människa. Detta är sålunda en andra lögn. Om någon vill fråga dessa lögnare om denna sak, huruvida de verkligen sett, hvad de utsprida, så kan ingen vara fräck nog och påstå, att han sett det. Vi hafva slafvar, somliga flera, andra färre, och för dem kunna vi icke företaga något i hemlighet, men ännu har ingen kunnat vara nog lögnaktig att uppdikta något sådant om oss. Ty det är bekant, att vi icke en gång kunna uthärda

åsynen af en, som lagen beröfvat lifvet. Huru skulle man då kunna anklaga oss för att mörda och uppäta människor. Hvem råkar icke i hänförelse inför dessa gladiatorsspel och dessa strider med vilda djur, i all synnerhet om de anordnats af Eder? Men vi anse, att åsynen af en mördad står på gränsen af ett mord, och därför hålla vi oss borta från sådana skådespel. Huru skulle vi kunna föröfva mord, då vi för att undvika skuld och brott icke en gång anse oss böra åse ett mord? Huru skulle vi kunna vara mördare, då vi betrakta dessa kvinnor för mördare, hvilka begagna särskilda medel för fosterfördrifning och hvilka vi anse skola aflägga räkenskap härför inför gud? Den, som till och med anser, att fostret i moderlifvet är ett lefvande väsen, som är föremål för guds försyn, han mördar icke detta väsen, då det kommit till världen; och den, som tager sig tillvara för att utsätta ett nyfödt barn, för att icke ådraga sig skuld för barnamord, den dödar icke heller något äldre. Alltid och i alla stycken iakttaga vi samma konsekvens, vi följa förnuftet och vilja icke härska öfver det.

* * *

Jag skulle vilja se den, som tror på uppståndelsen och K. 36.
dock skulle vilja göra sig själf till en graf för mänskliga kroppar. De, som tro på kropparnas uppståndelse, kunna väl icke förtära dem, såsom om de icke skulle uppstå; ej heller kunna de mena, att jorden skall återgifva sina döda men att de kroppar, som någon begraft i sig, icke skola återlämnas. Tvärtom kan man säga, att människor, som icke tro, att de skola aflägga räkenskap för detta jordelifvet, vare sig att det varit godt eller ondt, ej häller tro, att det gifves någon kommande uppståndelse, utan anse, att själen på samma gång som kroppen skall förgås och på visst sätt utplånas, att dessa kunna vara i stånd till hvad slags brott som helst. Men de, som hafva den öfvertygelsen, att ingenting alls kan undandraga sig guds dom, att till

och med kroppen skall straffas, om den tjänat som medel för själens oförnuftiga drifter och lidelser, de kunna icke gärna tillåta sig ens den minsta synd. Om det synes någon som en ren dumhet, att en ruttnad, upplöst och förintad kropp åter skulle kunna växa samman, så kunna vi väl för deras skull, som icke tro därpå, mottaga förebråelsen för dumhet men ingalunda för oredlighet; ty vi skada ju ingen med våra åsikter, äfven om vi själfva fara vilse. För öfrigt är det ju icke blott vi, som tro på kropparnas uppståndelse; det göra också många filosofer; dock anser jag det öfverflödigt att närmare gå in härpå; annars kunde man beskylla oss för att infläta främmande ämnen i vår förelagda uppgift, om vi talade om andligt och sinligt och deras förbindelse eller vi afhandlade frågan, huruvida det okroppsliga är äldre än det kroppsliga och huruvida det sinliga, låt vara, att vi först uppfatta detta, kommer efter det osinliga. Kropparna bestå ju af okroppsligt, enligt det andligas fullkomliga förening, och af det sinliga. Ty enligt Pytagoras och Plato kunna de upplösta kropparna åter vinna gestalt af samma beståndsdelar, af hvilka de ursprungligen voro bildade. Dock, frågan om de dödas uppståndelse må vi uppskjuta till en annan gång.

* * *

K 37. Jag har nu vederlagt beskyllningarna mot oss. Jag har visat, att vi äro gudfruktiga, rättskaffens, måttliga och återhållsamma människor. Lyssnen därför till vår bön, I, som i alla stycken öfverträffen alla i naturanlag och bildning och som på grund af Eder måttfullhet och människovänlighet väl förtjänen att vara furstar. Hvilka äro mera värda att få sina böner hörda än vi, som bedja för Eder dynasti, att I, såsom det är rätt och billigt, mån lämna riket i arf, fadren åt sonen, och att det må ökas på allehanda sätt och omfatta hela världen? Men det blir också till vår nytta, ty då kunna vi lefva ett stilla och lugnt lif och med beredvilliga hjärtan fullgöra alla Edra befallningar.

* * *

C.

OM DE DÖDAS UPPSTÅNDELSE.

— περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν —

Athenagoras inleder sin skrift om de dödas uppståndelse med att angifva den metod, som i allmänhet är att rekommendera vid behandlingen af ett vetenskapligt, speciellt religiöst ämne och som han nu vill använda vid utredningen af föreliggande fråga. K. 1—2a.

Först och främst, säger han, måste hvarje fråga, som skall göras till föremål för vetenskaplig utredning, underkastas ett tvåfaldigt behandlingssätt. Det behöfs en dubbel vetenskaplig metod. Man har att dels tala *om* sanningen (περὶ τῆς ἀληθείας), d. v. s undersöka, hvad sanningen är till sitt väsen, och dels tala *för* sanningen (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας), d. v. s. bemöta de inkast och invändningar, som kunna göras mot densamma. Athenagoras medgifver visserligen, att det vore mera logiskt och rationellt att först behandla λόγος περὶ τῆς ἀληθείας och därefter λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, ty, säger han, uppvisandet af en sanning är viktigare än vederläggningen af en lögn. Då han det oaktadt vill rekommendera ett motsatt förfaringssätt, så beror detta därpå, att han anser sig icke företrädesvis böra taga hänsyn till hvad som är mest logiskt och följdriktigt utan fastmera till det, som är mest praktiskt och ändamålsenligt. De, som vilja behandla religiösa ämnen, böra därför städse hafva nyttighetsprincipen för ögonen och därefter disponera afhandlingen och ordna materialet. Man får icke för att rädda skenet af ett konsekvent och metodiskt tillvägagångssätt lämna ur sikte ändamålsenligheten. Äfven om i bevisföringen och den naturliga tankeföljden talet om sanningens väsen

föregår försvarandet af densamma, så kräfver dock hänsynen till den större nyttan det motsatta förfaringssättet.

Att Athenagoras anser det vara mest praktiskt och ändamålsenligt att först kritiskt bemöta invändningar, som kunna göras mot en sanning, och sedan undersöka, hvad sanningen är till sitt väsen, har sin begrundning i följande sakförhållanden.

Erfarenheten visar, att hvarje objektiv sanning är utsatt för angrepp och kritik. På hvarje mening och lära, som har den objektiva sanningen till innehåll, afsätter sig så att säga liksom »lögnsvamp» (παραφύεταί τι ψεῦδος); denna har visserligen icke något principiellt sammanhang med sanningens väsen utan härrör från sådana människor, som tycka om att fördölja sanningen och därför med all ifver utså lögnens utsäde i den Athenagoras hänvisar till äldre forskare och deras olikhet i åsikter, divergensen i åsikter mellan äldre och yngre tänkare, och särskildt pekar han på den rådande konfusionen under hans egen tid. Det fanns ingen sanning, som dess vedersakare lämnat oantastad. Guds väsen, hans verksamhet, alla öfriga punkter, som konsekvent slöto sig till dessa och uppställde regler och normer för det religiösa lifvet, hade blifvit föremål för kritik.

Men förutom dessa, som finna ett nöje uti att förgripa sig på sanningen och i uppenbar otro förneka den, finnes det egendomligt nog enligt vår apologet människor, som för sin otro hafva ett visst berättigande, äfven om denna icke till fullo kan försvaras Ty, fastän Athenagoras själf säger, att själfva trosföremålen icke gifva ringaste anledning till otro och att människorna icke kunna uppvisa någon förnuftig grund för sin otro, så heter det dock i början af 2 kapitlet: Εἰ πᾶσα ἀπιστία μὴ προχείρως καὶ κατά τινα δόξαν ἄκριτον ἐγγινομένη τισίν, ἀλλὰ μετά τινος αἰτίας ἰσχυρᾶς καὶ τῆς κατὰ τὴν ἀλήθειαν ἀσφαλείας, τότε γὰρ τὸν εἰκότα σώζει λόγον, ὅταν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἀπιστοῦσιν ἄπιστον

εἶναι δοκῇ. το γάρ τοι τοῖς οὐκ οὖσιν ἀπίστοις ἀπιστεῖν ἀνθρώπων ἔργον οὐχ ὑγιαινούσῃ κρισει περὶ τὴν ἀλήθειαν χρωμένων[1].

Följden af denna vare sig berättigade eller oberättigade otro har blifvit, att många förtvifla om möjligheten att komma till klarhet i religiösa frågor, att finna sanningen; andra bilda sig religiösa föreställningar efter egna subjektiva meningar, under det att åter en tredje klass hängifver sig åt den rena skepticismen.

För att kunna diskutera en religiös fråga äfven tillsammans med dem, som öfverlämnat sig åt otro och skepticism, är det därför nödvändigt att först uppträda kritiskt, först vederlägga alla invändningar och inkast. Ty, säger vår apologet, man kan icke öfvertyga någon med sitt tal om sanningen, så länge ännu en villfarelse finnes i hans själ. Alltså blifver ordningen mellan afhandlingens två delar denna: först λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας; sedan λόγος περὶ τῆς ἀληθείας, hvarvid den första delen då helt naturligt företrädesvis har till objekt sådana människor, som äro behäftade med otro och tvifvel; den andra πρὸς τοὺς εὐγνωμονοῦντας καὶ μετ' εὐνοίας δεχομένους τὴν ἀλήθειαν.

Vidare angifver vår apologet i inledningen de förutsättningar, under hvilka frågan om de dödas uppståndelse skall kunna komma till tals mellan olika tänkande. Det måste finnas en gemensam utgångspunkt, samma förutsättning att utgå ifrån. Denna utgångspunkt är erkännandet, att människan leder sitt ursprung ifrån Gud. Med dem, som förneka denna kausalitet, vill han icke hafva något att skaffa. De, som däremot antaga denna kausalitet, hafva att från denna fundamentalsats som utgångspunkt vederlägga läran om de dödas uppståndelse. Och Athenagoras vill låta vederläggningen gälla, om de verkligen förmå att leda i bevis, att Gud har hvarken *makt* eller *vilja* att uppväcka de döda. Gent emot sådana försök vill Athenagoras från samma ut-

[1] Lehmann s. 13.

gångspunkt uppvisa och leda i bevis, att Gud både *kan* och *vill* uppväcka de döda, att han både kan och vill ånyo sammanfoga människornas kroppar, hvilka hemfallit åt död och fullkomlig upplösning. Detta söker Athenagoras bevisa i skriften första del — λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας. Denna del, som alltigenom är af polemisk-apologetisk art, omfattar kap. 2[b] — 10. Den andra delen — λόγος περὶ τῆς ἀληθείας — är af spekulativt-exegetiskt innehåll (kap. 12—25). Kapitlet 11 utgöres af en rekapitulation af hvad som sagts i själfva inledningen. I den spekulativa delen af afhandlingen fattas uppståndelsen från de döda såsom ett postulat. Människans uppståndelse från de döda, d. v. s. kroppens uppståndelse, är ett postulat, som förnuftet uppställer, vare sig tanken föres tillbaka till tidpunkten för människans tillblifvelse och det frågas efter ändamålet med människans skapelse eller beskaffenheten af den skapade människan — såväl ändamålet med människans skapelse som beskaffenheten af den skapade människan postulera de dödas uppståndelse — eller tanken riktas framåt till de eskatologiska frågorna om κρίσις och τέλος — såväl κρίσις som τέλος postulera ἀνάστασις τῶν νεκρῶν.

Innehållet af skriftens båda delar låter sig därför analysera enligt följande disposition:

1. Λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας

a. *Gud kan uppväcka de döda,* ty
han är α) allvetande.
β) allsmäktig.

b. *Gud vill uppväcka de döda,* ty
han är α) rättfärdig (rättvis).
β) majestätisk (värdig).

2. Λόγος περὶ τῆς ἀληθείας

De dödas uppståndelse postuleras af:

a. *Med afseende på skapelsen*

α. *Ändamålet* med människans skapelse — Människan skapades för att lefva evigt.

β. *Beskaffenheten* af den skapade människan — Människan skapades med kropp och själ — Denna synthesis måste fortfara.

b. *Med afseende på de yttersta tingen*

α. Κρίσις — Guds dom väntar människan.

β. Τέλος — Människans τέλος är evig salighet[1].

* * *

1.

a:α.

Gud kan uppväcka de döda, ty han är allvetande. För att bevisa denna sats anställer vår apologet en undersökning af vetandets betydelse för allt handlande. K. 2b.

Fullkomlig okunnighet utgör ett absolut hinder för hvarje framgångsrik, självständig verksamhet. För att kunna bringa något till verklighet fordras på förhand en mer eller mindre klar föreställning om det, som skall realiseras.

Men det fordras ännu något annat. Äfven om idén om det, som skall bringas till realitet, antagit än så fasta former i medvetandet, så fordras vidare, att man har en viss kunskap om sättet för realiserandet samt att man vet, hvilka krafter, som kräfvas för den föresatta verksamheten, och känner till de medel och det material, hvilka behöfvas, för att verksamheten skall krönas med det åsyftade resultatet, och vidare vet, hvarifrån dessa medel och detta material kunna erhållas. Af det sagda framgår, hvilken stor betydelse Guds vetande, d. v. s. allvetande, måste hafva för uppväckelsen af de döda. Gud vet icke blott, huru de kroppar sågo ut, som upplöstes genom döden, han vet också, hvar hvarje särskild del af den upplösta kroppen finnes. Han känner det element, som i sig upptagit de upplösta delarna.

[1] Lehmann s. 11 f.

För att än ytterligare åskådliggöra vetandets betydelse för uppväckelsen från de döda sammanställer Athenagoras de dödas uppväckelse med skapelseakten, hvilket han så mycket mer kan göra, som för honom de dödas uppväckelse i självfva verket är ett slags nyskapelse. Att Gud i kraft af sitt skaparevarde kunde bjuda människan att träda fram i tillvaron, berodde i första hand därpå, att han klart visste, hurudan den människa skulle vara beskaffad, som han ville skapa. Redan innan människan trädde fram i realiteternas värld, hade hon ett slags existens i Guds medvetande; människorna föresväfvade Guds ande såsom[1] bilder, efter hvilka de skulle formas och danas Men ännu mer! På grund af sitt allvetande hade Gud också fullkomlig insikt om de krafter, som han behöfde för att skapa. Han kände till de ämnen, af hvilka han skulle dana människan, han visste också, hvar dessa ämnen funnos. Men, funnos nu människorna till i Guds medvetande, innan de inträdt i tillvarons värld, så bör Gud, mänskligt taladt, ännu lättare kunna veta, huru de mänskliga organismerna se ut, äfven sedan de hafva upphört att existera. Och lika lätt måste han veta, hvar människokroppens särskilda delar finnas, sedan de upplösts genom döden, som han visste, hvarifrån han skulle taga de olika delarna vid skapelseakten. Den allvetenhet alltså, som räckte till för att skapa människan, bör också vara tillräcklig för att uppväcka de döda.

* * *

a:β.

K. 3. Gud kan uppväcka de döda, ty han är allsmäktig. Vid det föregående beviset ställde Athenagoras skapelseakten och de dödas uppväckelse i parallell med hvarandra, i det att han fattade de dödas uppväckelse som ett slags nyskapelse. Då han vill bevisa sin andra sats, går han också

[1] Man jämföre den platonska idéläran och den bibliska skapelseberättelsen.

tillbaka till skapelseakten. I första skapelseakten visade sig Gud äga förmåga att föra de mänskliga kropparna ur icke-tillvaron in i tillvaron. Då bör det också för honom vara lika lätt att uppväcka dem efter deras upplösning. Och härvid har det intet att betyda, om man antager, att materien är det ursprungliga, ur hvilken allt framgått, eller att de mänskliga kropparna uppstått ur elementen eller ur frön såsom det primära. Den makt, som förmår att bilda och forma den formlösa materien, att i många och hvarandra olika gestalter utforma det, som saknar form, och att gifva skönhet åt det, som saknar sådan, att förena elementens särskilda delar till kroppar, att dela det enkla fröet i många, att förse det med leder, som icke har några, och att gifva lif åt det liflösa, samma makt och vishet skall också äga förmåga att åter förena den upplösta kroppen, att uppväcka den, som hvilar i grafven, att gifva lif åt de döda och förvandla det förgängliga till oförgängligt.[1]

Och, hvad har det härvid att betyda, om oräkneliga och de mest olikartade djur hämtat sin näring af de döda människokropparna? Den vise och mäktige Guden kan åter från dessa djur afskilja de ämnen, af hvilka de lifnärt sig, och åter förena dem med den människokropp, till hvilken de hafva hört, vare sig dessa ämnen ingått i en djurkropp eller flera, vare sig att dessa ämnen öfvergått från ett djur till ett annat, ja till och med om de upplöst sig i sina enklaste beståndsdelar och förenat sig med djurens kroppar i öfverensstämmelse med de vanliga

[1] I sin Octavius gifver M. Minucius Felix uttryck åt samma tanke i följande vackra ord: »Betänk, huru till vår tröst hela naturen umgås med tanken på en blifvande uppståndelse. Solen sänker sig, men uppstår åter; stjärnorna glida bort, men komma tillbaka igen; blommorna förvissna, men få åter lif; efter bladskrudens åldrande löfvas lundarna ånyo; först sedan kornen förmultnat, skjuta de brodd. Det är med kroppen i grafven som med träden under vintertid; under ett skenbart förtorkande dölja de lifvets friska grönska». k. 34: 11.

lagarna för upplösning och sammansättning. Att uppväcka de döda kropparna kan sålunda för Gud icke vara svårare än att skapa människorna. Vill man därföre antaga en skapare, måste man äfven erkänna en uppväckare. Makten att skapa involverar makten att uppväcka från de döda.[1]

Med utgångspunkt i skapelseakten har sålunda vår apologet sökt leda i bevis, att uppväckelsen från de döda ligger inom området för den gudomliga allmakten. Men han vill ännu icke lämna denna fråga. Fastmera synes den vara af sådan vikt för Athenagoras, att han åter upptager den till en ny och mycket utförlig och genomgående behandling. Detta torde hafva sin grund i följande sakförhållanden. Den kristna läran om de dödas uppståndelse hade rätt tidigt blifvit utsatt för kritik och förlöjligande från hedendomens sida. En antydan härom gifver oss Athenagoras i slutet af det 3 kapitlet, där det heter: »ὃ δὴ καὶ μάλιστα ταράττειν ἔδοξέ τινας καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμαζομένων, ἰσχυρὰς οὐκ οἶδ' ὅπως ἡγησαμένων τὰς παρὰ τῶν πολλῶν φερομένας διαπορήσεις.» Det är tydligt, att sådana angrepp mot själfva kärnpunkten i den kristna läran skulle väcka förstämning och oro bland de kristna. Huru skulle de kunna möta alla förföljelser och lidanden, ja döden, om hoppet om de dödas uppståndelse skulle tagas ifrån dem? Athenagoras har visserligen uppvisat, att det för den allsmäktige guden är lika lätt att uppväcka från de döda som att skapa. Men häremot kan dock kritiken invända, att det under vissa omständigheter kräfves en vida större makt för att uppväcka från de döda än för att skapa. Det är mot denna kritik, som vår apologet vänder sig i kapitlen 5—9, sedan han först i kapitlet 4 lämnat en kort framställning af innehållet i själfva kritiken. Vi öfvergå nu till denna.

* * *

[1] Lehmann s. 18.

Många människor, säga dessa filosofer, hafva på ett sorgligt sätt omkommit genom skeppsbrott eller drunknat i floderna, och deras kroppar hafva blifvit fiskarnas föda; många hafva stupat på slagfälten eller på något annat tragiskt och ödesdigert sätt kommit att sakna begrafning, och deras kroppar hafva blifvit ett rof för de vilda djuren, hvilka uppätit dem antingen helt och hållet eller endast delvis. Ofta hafva flera djur stillat sin hunger med samma människokropp. Människokroppens särskilda delar hafva genomgått matsmältningsprocessen hos de särskilda djuren och fullkomligt assimilerats med dem. I följd häraf, säger man, måste det först och främst vara absolut omöjligt att åter från dessa djur afskilja dessa människokroppar. K. 4.

Men ännu större svårigheter erbjuda sig. Många af de djur, som uppätit de döda människornas kroppar, komma i sin ordning att tjäna människorna till föda. Dessa djur, som människorna sålunda förtära, assimileras med samma slags kroppar, som de förut själfva lifnärt sig af. Sålunda kommer det egendomliga att inträffa, att människokroppar eller delar däraf, hvilka tjänat djuren till föda, ingå i andra människokroppar.

För att göra sin kritik af de dödas uppståndelse ännu mera slående försumma de icke att erinra om, hurusom understundom barn uppätas af sina föräldrar eller andra människor. Hunger och vansinne hafva någon gång drifvit föräldrar till att uppäta sina barn; stundom hafva ondska och hämndlystnad tvingat dem till detsamma. Vidare omnämna de det mediska bordet[1] och de gräsliga och afskyvärda tyestiska måltiderna[2].

På grund af allt detta mena de sig hafva till full evidens bevisat, att det är orimligt att antaga en kroppens uppståndelse, då detta skulle förutsätta, att samma lemmar

[1] Harpagus filii sui membra ab Astyage apposita imprudens comedit; Otto s. 202.

[2] Se Bönes. k. 3.

skulle kunna uppstå med flera kroppar. Om det verkligen gåfves en uppståndelse, så skulle antingen somliga människokroppar, som haft en tidigare existens, i uppståndelsen icke komma att bestå af fullständiga kroppar, alldenstund flera eller färre delar öfvergått till andra människor, eller också skulle de senare icke blifva fullständiga, om de måst återlämna vissa delar åt människor, som förut ägt dem.

* * *

K. 5—8. Mot denna kritik af uppståndelseläran vänder sig nu Athenagoras i kapitlen 5—8. Själfva grunden till att sådana invändningar framkommit, genom hvilka man tror sig hafva uppvisat omöjligheten af en återförening af de döda kropparnas särskilda delar, sedan dessa blifvit skilda från hvarandra och undergått allehanda förvandlingar och förändringar, själfva grunden till sådana invändningar är att söka, säger Athenagoras, i en alldeles falsk och felaktig föreställning om honom, som är världens skapare och uppehållare.

Annars borde det vara dem klart, att Gud, som i kraft af sitt allmaktsord bjudit de olika varelserna att träda fram i tillvaron, äfven på det visaste och ändamålsenligaste sätt ordnat allt, sålunda äfven sådant, som har afseende på näringsämnena och den för de särskilda varelserna passande och behöfliga födan.

Först och främst har han för hvarje särskildt släkte anvisat vissa för det lämpliga näringsmedel. Endast sådan föda assimileras med kroppen. All näring är sålunda icke naturlig och lämplig för hvarje skapad varelse. Om därför onaturliga och olämpliga näringsämnen antingen af en tillfällighet eller på grund af yttre nödvändighet inkommit i organismen tillsammans med de naturliga födoämnena, så kunna dessa olämpliga ämnen icke stanna kvar i kroppen utan måste afsöndras från denna. Ibland försiggår denna afsöndring så godt som omedelbart efter ämnenas intagande.

Men, äfven om dessa komma att genomgå matsmältningsprocessens alla grader, så måste dock hvarje den minsta ämnesdel förr eller senare afsöndras från kroppen, såvida nämligen den icke är homogen med denna. Endast den näring, som är fullt adekvat med kroppen, kan låta sig assimilera, och endast sådan näring gör verkligt skäl för namnet. Onaturlig och olämplig föda kan så mycket mindre ingå som en beståndsdel i kroppen, som den fastmera, då den ingår i en svag kropp som näring, kan framkalla plågor, lifsfarliga sjukdomar och död, om den icke i tid genom afsöndringsorganen skiljes från kroppen.

Hvilka slutsatser till förmån för läran om de dödas, d. v. s. kropparnas, uppståndelse, kunna nu dragas ur detta resonnement? Hvad vi först hafva att fästa oss vid, är den satsen, att onaturliga näringsämnen icke kunna assimileras. Då Athenagoras i det följande framhåller, att människokött under inga förhållanden utgör naturlig näring vare sig för det ena eller andra släktet, så skulle då redan af det sagda framgå, att det icke har något att betyda för uppståndelsen, om en människokropp uppätes af något djur eller af någon människa. Detta har intet att betyda för föreningen af de särskilda kroppsdelarna, då icke någon del under några förhållanden kan låta sig assimilera.

Men, under det att Athenagoras i det föregående skarpt skiljer mellan näringsämnen, som kunna undergå assimilation, och sådana, som icke kunna det, så förbiser han i det följande fullkomligt denna skillnad. Han är villig att göra sina motståndare det medgifvandet, att äfven onaturliga och heterogena ämnen under vissa förhållanden kunna genomgå en så grundlig matsmältningsprocess, att de assimileras med kroppen, i det att de förvandlas till fasta eller flytande, värmande eller kylande ämnen.

Men på samma gång erinrar han om, att kropparna i uppståndelsen blott skola bestå af sina väsentliga beståndsdelar; men till de väsentliga beståndsdelarna höra

ingalunda sådana, som tillkommit genom matsmältning och assimilation. Sådana ämnen skola förbrukas på ett eller annat sätt. Mycket förbrukas genom ansträngningar, sorger, sjukdomar och temperaturväxlingar. Men, om detta är förhållandet äfven med de kroppar, som erhållit naturlig och ändamålsenlig näring, så måste det i ännu högre grad gälla kroppar, som intagit heterogena ämnen som föda. Blott det förblifver oföränderligt för kroppen, som har till uppgift att binda köttet, att skydda och värma det. Men människokroppen är icke, såsom redan är omnämndt, bestämd till näring för några varelser. Såvida icke särskilda förhållanden inträffat, har människan städse funnit sin graf i jorden in honorem naturae — ἐπὶ τιμῇ τῆς φύσεως.

Vore människokött en för människor bestämd, naturenlig näring, så skulle det icke kunna sägas vara onaturligt, om människor uppåto människor. Detta är emellertid ingalunda fallet. Om det därför på grund af okunnighet eller galenskap skulle inträffa, att en människa förtärde människokött, så skulle detta näringsämne icke för beständigt tillhöra den mänskliga organismen utan förr eller senare afsöndras och upplösas i sina enklaste beståndsdelar, hvilka återigen skulle förenas, såsom de en gång förenades, då Gud för att kunna skapa människan behöfde dem för detta ändamål. Hvad Gud i skapelsemomentet ur skilda element förenade för att dana en människokropp, det är det stabila och väsentliga. Det tillhör människokroppen, om det också uppbrännes[1] i elden, förmultnar i vattnet, uppätes af djur eller andra människor eller skiljes från kroppen i sin helhet, innan de öfriga kroppsdelarna

[1] »Tror du, att äfven inför Gud det blifver till intet, som varder undandraget våra slöa blickar? Ty hvarje kropp, vare sig den förtorkar till stoft eller den upplöses till vätska eller den förbrännes till aska eller den förtunnas till ånga, undandrager sig vår iakttagelse, men den är bevarad inför Gud, elementens uppehållare». M. Minucius Felix' Octavius. k. 34; Jmfr. Justinus' de resurr. mort. k. 6.

äro hemfallna åt upplösning och förmultning. Och, hafva alla kroppens delar åter ingått den naturliga och ursprungliga föreningen, så intager också hvarje särskild del sin ursprungliga plats, så att samma harmoniska och symmetriska människokropp skall uppstå, som en gång framgick ur Guds skaparehand.

Men i uppståndelsen förefinnes icke längre något behof af näringsmedel för kroppen. Därmed skall då också all ämnesomsättning och näringsförbrukning upphöra. Sådana organ och ämnen, som tjäna härtill, såsom blod, galla, saliv, andedräkt o. s. v., skola i uppståndelsen icke mera finnas till. Det oaktadt säger dock Athenagoras, att människan i uppståndelsen skall vara densamma, som hon var, då hon af Gud blef skapad.

Af det sagda är det tydligt, att Athenagoras vill draga följande slutsats. Äfven om människokroppen eller delar däraf såsom under alla förhållanden onaturlig och olämplig näring skulle ingå förbindelse med djur- eller människokroppar och med dem assimileras, så utgör detta icke något hinder för uppståndelsen, alldenstund äfven en så innerlig förbindelse, som åstadkommes genom assimilation, blott är temporär och öfvergående.

* * *

Det är icke meningen att här ingå på en närmare undersökning af Athenagoras' försök att på naturvetenskaplig väg vederlägga sina motståndare. Tydligt är emellertid, att han invecklat sig i ganska stora svårigheter, liksom det också torde vara ganska svårt att klart fatta, huru han tänkt sig den uppståndna människokroppen. Å ena sidan har han framhållit, att Guds makt räcker till för att åter förena människokroppens alla delar — sålunda människokroppen, sådan den var, då den upplöstes genom döden — äfven om den förmultnat i jorden eller uppätits af vilda djur o. s. v. Å andra sidan säger han, tydligen för att upphäfva assimilationens betydelse, att den upp-

ståndna människan skall framställa bilden af människan, sådan hon framgick ur Guds skaparehand. Men, då den uppståndna människan icke längre har behof af näring, så skulle den icke ens bestå af de delar, som tillhörde henne, då hon skapades, alldenstund allt, som bidrog till näringsomsättning och näringsförbrukning, icke skulle finnas till i uppståndelsen.

* * *

K. 9. Men ännu en invändning mot läran om de dödas uppståndelse har Athenagoras att bemöta. Man har velat ställa skaparen och konstnären i parallell med hvarandra. Liksom konstnären icke kan i sitt ursprungliga skick återställa ett konstverk, som lidit genom tidens tand, så skulle det också, menar man, vara omöjligt för Gud att åter uppväcka den i grafven hvilande eller eljest upplösta människokroppen. Athenagoras gör sig icke mycken möda med att bemöta en sådan jämförelse och däraf dragna slutsatser. Vår apologet har endast att svara, att det är en hädelse att med hvarandra jämföra krafter af så väsentligt olika natur.

Anmärkningsvärdt är, att Athenagoras under sitt utförliga bemötande af invändningarna mot läran om kropparnas uppståndelse icke hållit fast vid sin utgångspunkt: »Gud kan uppväcka de döda, ty han är allsmäktig». Denna sats har han fullkomligt lämnat ur sikte och synes endast hafva haft till uppgift att bevisa, att Guds makt räcker till att uppväcka de döda trots de svårigheter, som kritiken menar sig hafva påvisat. Men med ens vänder han tillbaka till den anförda satsen. Skulle än den utförliga bevisföringen icke räcka till att öfverbevisa dem, som äro hemfallna åt tvifvel och skepticism, och att stärka dem i sitt hopp om kroppens uppståndelse, hvilka oroats af kritiken, så står dock detta fast: Gud kan uppväcka de döda, ty han är allsmäktig — Τὸ παρὰ ἀνθρώποις ἀδυνατὸν παρὰ θεῷ δυνατόν.

* * *

b.

Då Athenagoras i det föregående velat bevisa, att det måste gifvas en kropparnas uppståndelse från de döda, så utgick han ifrån Guds makt och uppvisade, att Gud i kraft af sin allvetenhet och allmakt kan uppväcka de döda. I denna afdelning af sin skrift (k. 10) utgår han från Guds vilja och vill bevisa, att Gud vill uppväcka de döda, emedan Gud vill det, som motsvarar hans α) rättfärdighet, och det, som motsvarar hans β) majestät (värdighet). K. 10.

* * *

b:α.

Gud vill uppväcka de döda, ty han är rättfärdig. Denna sats bevisar han på följande sätt. Är Gud den fullkomligt rättfärdige, så måste han utöfva rättfärdighet helt och fullkomligt. Hvarje del af Guds skapelse måste vara föremål för hans rättfärdighet. Skall Gud uppväcka de döda, så måste det ske utan att därmed de öfriga skapade varelsernas rättigheter på minsta sätt trädas för nära. Huru förhåller det sig då härmed?

Andevärlden kan icke vederfaras någon orättvisa genom de mänskliga kropparnas uppväckelse, emedan dess existens icke på minsta sätt störes, förfördelas eller nedsättes genom människornas uppståndelse.

Icke heller kan detta vara fallet med den förnuftslösa och oskäliga skapelsen, ty denna är icke utrustad med vare sig uppståndelsemöjlighet eller dödlighet. Men det, som icke längre har existens, kan icke blifva utsatt för någon orättvisa. Äfven om man ville antaga, att denna del af skapelsen fortfarande skulle existera, så kan den dock i hvarje fall icke tillfogas någon orättvisa på grund af människans uppståndelse.

I denna världen måste djuren på mångahanda sätt tjäna människan och vara henne till nytta, utan att de därföre kunna sägas lida någon oförrätt. Men efter uppståndel-

sen har människan icke längre några behof och behöfver sålunda icke längre deras tjänst. Och, om de oskäliga djuren blifvit utrustade med talets gåfva, så skulle de dock icke kunna klandra skaparen för att hafva blifvit tillbakasatta för människan och icke såsom människan skapats med uppståndelsemöjlighet. Ty enligt den rättfärdiges beslut kan det, som är af olika natur, icke hafva samma mål och icke heller göra anspråk därpå. För öfrigt kunna de alls icke klaga öfver orättvisa, då de sakna omdöme om hvad som är rätt och orätt.

Lika litet kan den mänskliga kroppens uppväckelse innebära en orättvisa mot människan själf eller någon del af människan, vare sig själen eller kroppen. Kan själen under jordelifvet bo i en förgänglig och för lidanden utsatt kropp utan att därför lida någon orättvisa, så skall detta mycket mindre blifva fallet, då den får bo i en oförgänglig kropp, som är fri från alla lidanden. Ännu mindre kan kroppens uppståndelse vara en orättvisa mot kroppen själf. Lider han ingen orätt, då han under sin förgänglighet lefver tillsammans med en oförgänglig själ, så skall han det ännu mindre, då han såsom oförgänglig åter förenas till evig lifsgemenskap med själen.

Men, om nu ingen af de tre klasserna, hvarken andevärlden eller djurvärlden eller människan — hvarken själen eller kroppen — lider någon orättvisa genom människans uppväckelse från de döda, så strider uppväckelsen icke mot Guds rättfärdighet. Men, vill Gud det, som motsvarar hans rättfärdighet, så är det på grund af det sagda klart, att Gud vill uppväcka de döda.

* * *

b:β.

Gud vill uppväcka de döda, ty han vill det, som motsvarar hans majestät och är honom värdigt. Liksom så ofta förut går Athenagoras vid bevisföringen för denna

sats tillbaka till skapelseakten. Det stred icke mot Guds majestät och värdighet att skapa en människa, som är förgänglig och jordisk. Ännu mindre kan detta vara fallet, då den mänskliga kroppen genom uppväckelsen får framträda i oförgänglighet och härlighet.

* * *

2.

Afhandlingens första del — λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας — hade till uppgift att gent emot otro, tvifvel och skepticism bevisa, att det gifves en kropparnas uppståndelse från de döda. I afhandlingens andra del — λόγος περὶ τῆς ἀληθείας — behandlar Athenagoras frågan om de dödas uppståndelse spekulativt. Här är det icke längre frågan om huruvida det gifves en kropparnas uppståndelse ifrån de döda, utan Athenagoras utgår från och begrundar spekulativt den satsen: det måste gifvas en uppståndelse ifrån de döda. En spekulativ behandling af denna fråga drifver till att fatta de dödas uppståndelse såsom ett postulat. Särskildt är det fyra fakta i människolifvet, ur hvilka läran om de dödas uppståndelse framgår såsom ett sådant postulat. Dessa fakta äro med hänsyn till skapelseakten för det första: ändamålet med människans skapelse; och för det andra: den mänskliga naturens beskaffenhet; vidare med hänsyn till de yttersta tingen: dels κρίσις, dels τέλος.

* * *

a:α.

Ändamålet med människans skapelse postulerar en kroppens uppståndelse från de döda. Då Athenagoras i afhandlingens andra del — λόγος περὶ τῆς ἀληθείας — vill bevisa, att kroppens uppståndelse är ett postulat, som framgår ur ändamålet med människans skapelse, så går han tillbaka till skapelseakten och framkastar först det spörsmålet: »Har människan skapats af en slump (ἁπλῶς) och K. 12, 13.

utan ändamål (μάτην) eller med en viss bestämmelse (τινὸς ἕνεκεν)?»

Att denna frågas första del måste besvaras nekande framgår af följande begrundning. Ingen förnuftig varelse handlar ändamålslöst, då den med en bestämd afsikt föresätter sig att uträtta något, utan har därvid till ändamål antingen att gagna sig själf eller någon annan, eller också ligger ändamålet i självfva handlandet, till hvilket han föres af håg och lust. Så bygger människan bostäder för sin egen räkning, men hon uppför passande boningar för sina djur närmast för att skydda och vårda dessa. Människan föder barn icke närmast för sin egen skull eller för andra varelsers skull, utan på det att dessa måtte få länge lefva. I de barn, som öfverlefva henne skall hon nämligen finna en tröst vid tanken på sin egen förestående död, ty, fastän hon själf är dödlig, ser hon dock odödlighet i sina efterkommande, i släktet. Då nu ändamålsenlighet uppenbarar sig öfverallt i människovärlden, så är det tydligt, att Gud, som är vis, ännu mera måste handla efter ändamål.

Men, handlar Gud efter ändamål, så kan han icke hafva skapat människan ἁπλῶς. Den vise Guden kan icke handla μάτην. Hvarje tanke på ändamålslöshet i Guds handlande måste uteslutas.

Men då framställer sig en annan fråga: För hvilket ändamål har då människan blifvit skapad? För sin egen skull kan Gud icke hafva skapat henne, ty Gud har icke några behof och kan sålunda icke hafva någon nytta af sin skapelse. Har då människan blifvit skapad för att tjäna och gagna andra skapade varelser? Äfven denna fråga måste nekande besvaras.

Andevärlden är icke i saknad af något och behöfver för sin existens icke den ringaste hjälp af människorna. Icke heller kan människan vara skapad i ändamål att tjäna de oförnuftiga varelserna, hvilka fastmera enligt naturens ordning skola tjäna henne och vara henne till

nytta. Det vore ju orätt att underordna den härskande under den, som skall behärskas, eller att sätta det förnuftiga under det oförnuftiga, som ju icke äger förmåga att befalla eller härska. Men, är ändamålet med människans skapelse icke att finna hos Gud, icke heller hos den öfriga skapelsen, vare sig den förnuftiga eller oförnuftiga, så måste det finnas hos människan själf, i hennes eget lif, i hennes permanens såsom skapadt väsen — διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωήν τε καὶ διαμονήν. De skapade varelser, som hafva sitt ändamål utom sig själfva, måste naturligtvis förlora sin existens, i och med att de varelser upphöra att finnas till, för hvilka de utgöra ändamål, ty de kunna icke äga bestånd utan ändamål, alldenstund intet rum för ändamålslöshet finnes i Guds skapelse.

Men människan, som har sitt ändamål i sig själf, i sin egen existens, kan omöjligt i sig upptaga τὴν τὸ εἶναι παντελῶς ἀφανίζουσαν αἰτίαν, alldenstund αἰτία sammanfaller med φύσις och blott har sin begrundning i εἶναι. I följd af denna i existensen fattbara αἰτία måste människan alltid äga bestånd, ἐνεργοῦν τε καὶ πάσχον ἃ πέφυκεν. Detta gäller såväl själen som kroppen. Själen bibehåller sin natur och uppfyller sin naturliga kallelse att behärska kroppen med hans drifter. Kroppen åstundar i öfverensstämmelse med sin natur, hvad som tillkommer honom, genomlöper de för honom bestämda utvecklingsfaserna och väntar jämte de förändringar, som hafva afseende på ålder, storlek och skönhet, äfven uppståndelsen, ty uppståndelsen är också en utvecklingsfas, en εἶδος μεταβολῆς nämligen den allra sista, en förvandling till det bättre af det, som ännu finnes kvar.

Liksom därföre människan, då hennes tanke rör sig kring det närvarande, bör sätta värde på sin torftiga och förgängliga tillvaro, emedan äfven denna utgör ett stadium i hennes lifs utveckling, så får hon också nära och underhålla ett fast och visst hopp om en oförgänglig och evig, tillvaro, ty Gud, som på grund af sin godhet och vishet

har skapat människan till sin afbild, har också förlänat henne evig tillvaro, på det att hon må lära känna hans makt och vishet, godhet och härlighet. Och det är tydligt, att Gud icke skulle hafva skapat ett sådant väsen eller utrustat det för alla betingelser till permanens, om han icke också hade velat, att det skulle existera för beständigt.

Människan — såväl kroppen som själen — är skapad för att evigt fortvara och lefva. Men denna permanens postulerar med nödvändighet äfven kroppens uppståndelse från de döda.

* * *

a:β.

K. 14—17. Beskaffenheten af människans natur postulerar kroppens uppståndelse från de döda. Visserligen, säger Athenagoras, utgör ändamålet med människans skapelse ett tillfyllestgörande bevis för att uppståndelsen från de döda måste komma som en naturlig följd på kropparnas upplösning genom döden. Dock anser han, att frågan om de dödas uppståndelse är af så stor vikt, att intet bevis bör förbigås, utan vill han fastmera i anslutning till den gjorda indelningen belysa denna fråga ur alla de angifna synpunkterna. Närmast kommer då frågan om beskaffenheten af den mänskliga naturen, hvilken också skall föra till öfvertygelsen om de dödas uppståndelse.

Då emellertid beskaffenheten af den mänskliga naturen med lika full evidens postulerar de dödas uppståndelse som ändamålet med människans skapelse, så intager denna den andra platsen icke på grund af det inre värdet utan endast i följd af den yttre ordningen.

Människonaturen består af en odödlig själ och en kropp, som vid skapelsen förenades med denna. Gud har sålunda förlänat jordisk tillvaro icke åt själen ensam, ej heller åt kroppen ensam, utan åt själ och kropp tillsammans. Allt, hvarmed Gud i skapelsen utrustat människan,

tillhör henne såsom sådan, icke endast en del af henne. Men, utgör människan en synthesis af själ och kropp, så måste också mellan dessa beståndsdelar råda full harmoni och sympati. Denna harmoni och sympati genomgår på ett underbart sätt människan såsom ett organiskt helt i alla hennes andliga handlingar såväl som i hennes sinliga.

Men, råder en sådan öfverensstämmelse mellan kropp och själ under hela jordelifvet och detta till och med så, att detta jordelif utformar sig till allt större harmoni och sympati, så måste också slutmålet för alla dessa lifsyttringar vara ett och detsamma. Men då måste äfven det för detta mål bestämda väsendet till sin beskaffenhet vara detsamma, hvilket är fallet, endast om allt, hvilket såsom delar tillhör väsendet, förblir detsamma. Men, skall människan kunna bestå af de henne konstituerande delarna, så postuleras med nödvändighet kroppens uppståndelse från de döda.

Till samma slutsats kommer man också, om man tager i betraktande de gåfvor, som Gud gifvit människan, och de uppgifter, hon fått att lösa. Människan — icke blott en af hennes beståndsdelar — har erhållit förstånd och förnuft, genom hvilka hon kan åtskilja de olika föremålen och uppfatta icke blott de konkreta objekten utan också de abstrakta, såsom Guds vishet, godhet och rättfärdighet. Då det nu är obestridligt, att många af objekten för den mänskliga förnuftsverksamheten äga fortbestånd, såsom t. ex. Guds rättfärdighet och godhet, så måste också denna förnuftsverksamhet, som har att komma till en begripande insikt om dem, nödvändigtvis också äga en oförändrad tillvaro. Människan — synthesis af kropp och själ — måste därför för alltid fortfara att existera. Men denna existens postulerar med nödvändighet de dödas uppståndelse.

Gifves det icke någon uppståndelse, så gifves det icke heller något fortbestånd för människan såsom sådan. Men då är också allt förgäfves. Förgäfves har då själen tagit sin boning i kroppen för att tillsammans med denna lefva

detta jordelif. Förgäfves har kroppen ställt sig i lydnadsförhållande till själen, förgäfves sträfvar han efter att hinna målet för sin diktan och traktan. Hvartill tjänar då kunskapen om Gud, om hans godhet och rättfärdighet? Ändamålslös är då hvarje dygd, hvarje lagstiftning och laglig ordning. Förgäfves är allt skönt och härligt i världen, ja förgäfves är människans skapelse och utrustning.

Men nu är det redan förut sagdt, att ändamålslöshet icke får tänkas hos Gud. Har Gud haft ändamål med gåfvornas förlänande, så måste detta mål kunna hinnas af människan såsom sådan. Kroppen måste därför uppstå från de döda.

Nu kan det visserligen förefalla som en motsägelse att tillskrifva fortsatt tillvaro åt ett lif, som afskäres genom döden och upplösningen. Men härvid är att märka, att det gifves en artåtskillnad i tillvaron. Tillvaron är olika allt efter arten af de skapade varelsernas natur. Man har att tänka sig ett annat slags tillvaro för de oförgängliga och odödliga väsendena än för de dödliga och förgängliga. Varelser af högre ordning få i detta afseendet icke ställas i parallell med varelser af en lägre ordning. Andevärlden, som skapades odödlig, har permanent och evig tillvaro. Här finnes intet afbrott i tillvaron. Sådan tillvaro har människans själ, under det att hennes kropp skrider från förgänglighet till oförgänglighet. Med hänsyn till uppståndelsen vänta vi å ena sidan, att kroppen skall upplösas genom döden såsom en följd af dess skröpliga och torftiga beskaffenhet i ändligheternas värld, men å andra sidan hoppas vi, att efter döden skall följa en kroppens uppståndelse till en oförgänglig tillvaro[1].

Fastän vissa anomalier förefinnas i den mänskliga tillvaron — såsom t. ex. skilsmässan mellan själ och kropp genom döden — så bör detta hvarken gifva anledning till misstämning eller förtviflan. Vi tveka ju icke att påstå

[1] Kor. 16: 42. Det varder sådt i förgänglighet; det uppstår i oförgänglighet.

att människan lefver, äfven då hon af sömnen hindras från andlig och kroppslig verksamhet. Men sådana anomalier finnas hos människan från början af hennes tillvaro till slutet af hennes jordelif. Därför hafva vi icke heller ringaste anledning att tvifla på att på andra sidan om upplösningen följer uppståndelsen, äfven om också för en tid afbrott inträder i det fulla lifvet genom skilsmässan mellan kroppen och själen.

* * *

Innan Athenagoras lämnar undersökningen af människonaturens betydelse för frågan om de dödas uppståndelse, ingår han på en behandling af anomalierna i den mänskliga naturen. Athenagoras menar, att människan enligt skaparens rådslut erhållit ett anomaliskt lif och en anomalisk tillvaro ἄνωθεν[1]. Sådana anomalier äro förutom sömnen och döden de förändringar, som människan under olika skeden af sitt lif är underkastad. De första momenten i den mänskliga utvecklingen äro visserligen mindre i ögonen fallande än de senare. Ingen människa skulle af sig själf utan erfarenheten hafva kommit på den tanken, att redan i σπέρμα finnas ben, senor, kött, inälfvor och de andra kroppsdelarna. Icke heller märkes hos barnet något spår af ungdomens utveckling eller hos ungdomen något af ålderdomens. Men, liksom nu barndom, ungdom och ålderdom potentielt ligga i σπέρμα, så ligger också uppståndelsemöjlighet i själfva döden. Kroppens uppståndelse utgör slutledet i en kedja af enskilda utvecklingsmoment och anomalier. Skapades den mänskliga naturen med själ och kropp för att genomlöpa alla stadier af jordisk tillvaro, så måste den också trots alla anomalier äga fortsatt tillvaro, evig tillvaro med både kropp och själ, hvilken tillvaro postulerar kroppens uppståndelse från de döda.

* * *

[1] ἄνωθεν καὶ κατὰ γνώμην τοῦ ποιήσαντος -- k. 17.

b:α.

K. 18—23. Människans κρίσις postulerar de dödas uppståndelse. Innan Athenagoras öfvergår till sin bevisföring för denna sats, anställer han en kort historisk-kritisk undersökning af κρίσις betydelse för läran om de dödas uppståndelse. Många, som hafva behandlat läran om de dödas uppståndelse, hafva enligt Athengoras' mening öfverskattat κρίσις betydelse för denna lära, då de menat sig ensamt i κρίσις hafva tillräckligt bevis för de dödas uppståndelse, hvilken senare skulle ske för domens skull. Att en sådan uppfattning är oriktig, framgår tydligt af det sakförhållandet, att väl alla döda skola uppstå men att icke alla skola dömas. Enligt Athenagoras kunna de nyfödda barn, som dött strax efter födelsen och sålunda gjort hvarken godt eller ondt, icke blifva föremål för någon κρίσις. Men, skulle uppståndelsen ske endast för domens skull, så skulle däraf följa, att dessa barn icke skulle uppstå, ett antagande, som är orimligt. Men, då äfven dessa barn skola uppstå, så ligger häri ett tydligt bevis för att κρίσις icke ensam kan vara orsak till de dödas uppståndelse.

Då Athenagoras därefter öfvergår till att närmare utreda κρίσις betydelse för de dödas uppståndelse, så utgår han från providentia dei, hvilken han lägger till grund för en följande κρίσις. Visserligen, säger han, har äfven κρίσις sin grund och rot i själfva skapelsehandlingen, liksom de två föregående bevisen härleddes från denna akt, men dessa två bevis kunde mera omedelbart härledas ur skapelsehandlingen, under det att κρίσις lämpligare hänföres till providentia dei.

Men gifves det då verkligen en providentia dei? Och, om denna är orsaken till κρίσις, gifves det någon κρίσις? Människan är visserligen framgången ur Guds skaparehand, men kanhända har Gud sedan lämnat henne alldeles åt sig själf utan någon omsorg och utan någon omvårdnad? Måhända har det intet att betyda, hurudana

hennes handlingar äro; kanhända utbreder sig ett svart täckelse öfver hela den mänskliga tillvaron och det mänskliga handlandet?

Eller är det mera förnuftigt att antaga, att skaparen vakar öfver och drager omsorg om sina skapade varelser och att han är en domare öfver de mänskliga handlingarna? Gifves det icke någon vedergällning för människans gärningar, då är hon i intet afseende bättre än de oskäliga djuren. Ja, olyckligare än djuren äro då de människor, hvilka söka kufva sina lidelser och befatta sig med religion, rättfärdighet och andra dygder. Då vore det råa, djuriska lifvet det bästa, dygden vore intet, hotelsen med rättfärdig vedergällning en löjlighet, tillfredsställandet af de köttsliga lustarna det högsta goda, och det bästa evangelium vore detta: »Låtom oss äta och dricka, ty i morgon måste vi dö»[1]. Men ett sådant lifs τέλος vore icke en gång lust (ἡδονή), såsom somliga mena[2], utan ἀναισθησία παντελής.

För att nu tillbakavisa en sådan lifsåskådning tager Athenagoras sin tillflykt till rättfärdighetsbegreppet. Är Gud alla människors skapare, så kräfver också hans rättfärdighet en providentia. Denna Guds försynsverksamhet måste omfatta allt i himmel och på jord, det synliga och det osynliga, det största och det minsta, på samma gång som den måste yttra sig olika för hvarje skapad varelse i enlighet med dess natur och behof.

Hvad människan beträffar, så kräfver hon af denna providens uppehälle för sitt lif; vidare kräfver hon efterkommande, emedan hon är dödlig, rättfärdighet, emedan hon är en förnuftig varelse. Men, tillkomma nu lifsuppehälle och efterkommande människan såsom människa och icke blott hennes kropp eller hennes själ, så måste också rättfärdighet vederfaras den af både kropp och själ bestående människan.

[1] Esaias k. 22: 13; 1 Kor. k. 15: 32.

[2] Epikureerna; Cyrenaikerna.

Människan såsom människa måste vara ansvarig för sina gärningar och erhålla lön eller straff för dem. Själen skall icke ensam dömas för de gärningar, som begåtts i förbindelse med kroppen, emedan själen icke har någon materiell del i t. ex. vällefnadens, omåttlighetens eller fåfängans synder. Icke heller kan kroppen ensam dömas, ty den saknar insikt och omdöme om rätt och orätt. Hela människan — synthesis af kropp och själ — skall dömas för de gärningar, hon gjort.

Athenagoras öfvergår härefter till att i en utförlig framställning uppvisa, att det skulle strida mot Guds rättfärdighet, om blott själen skulle vara föremål för domen och vedergällningen, enär antingen själen eller kroppen härigenom skulle blifva lidande.

Vid belöningen af de goda handlingarna skulle kroppen lida uppenbar orättvisa. Ty kroppen fördrog tillsammans med själen alla de mödor, som de goda handlingarna kräfde; då fordrar också rättvisan, att kroppen får del i den lön, som följer på de goda gärningarna. Själen får ofta förlåtelse för vissa synder, som begingos för att tillfredsställa kroppens behof och till dess nytta, under det att kroppen går förlustig sin andel i den lön, som följer de goda gärningar, vid hvilkas utförande kroppen företrädesvis varit själens verktyg och redskap.

Vidare skulle det icke vara öfverensstämmande med rättfärdighetens väsen, om själen ensam skulle straffas för de synder, som den begått tillsammans med kroppen. Många synder, som människan begår, hafva företrädesvis sina rötter i kroppen, i kroppens begär. Själen får väl icke sägas vara fri från sin andel i sådana synder, äfven om han ofta af tvång varit med om att begå dem. Själen kan icke hafva någon åtrå efter ting, som han icke behöfver för sin existens. Då han icke behöfver någon materiell näring, så är det tydligt, att han mera är ett redskap för kroppen, då han tillsammans med denna gör sig skyldig till t. ex. stöld. Men, då han det oaktadt

deltagit i kroppens synder, så är han visserligen ej fri från skuld, isynnerhet som själens uppgift är att behärska och reglera kroppens begär och lustar. Men Athenagoras vill endast framhålla, att i sådana fall, då synden begicks för att tillfredsställa kroppens behof, det är tydligt, att största skulden hvilar på kroppen, i all synnerhet då själen mer eller mindre ofrivilligt tagit del i synden. Men, gifves det sålunda synder, som kroppen företrädesvis borde försona, huru föga öfverensstämmande med Guds rättfärdighet skulle det då icke vara, om kroppen fritoges från allt ansvar och hela skulden lades på själen.

En blick på de mänskliga dygderna och lasterna gifver också vid handen, att det vore orätt, om själen ensam skulle erhålla lön för dygderna och straff för lasterna. Vi tala ju om mänskliga dygder och mänskliga laster och hänföra icke dygderna till själen ensam eller lasterna till kroppen ensam. Det vore omöjligt att hänföra sådana dygder som mannamod, ståndaktighet och tapperhet till själen, ty han har icke någon fruktan för plågor, marter eller död. Vidare är själen immateriell och har sålunda intet behof af mat eller dryck. Självbehärskning och måttlighet eller återhållsamhet kunna därför icke vara dygder, som blott tillkomma själen. Eller, huru skulle man kunna tillskrifva själen ensam förstånd och omtänksamhet, då det, som man skall göra eller icke göra, söka att uppnå eller undfly, icke ligger inom hans område. Själen har icke någon böjelse eller naturlig drift till något slags yttre handlande. Icke heller kan man tillskrifva själen ensam rättfärdighet mot andra skapade varelser. Ty själen känner hvarken källa eller medel eller sätt för utöfning af rättfärdighet. Blott ett undantag gifves. Att gifva Gud den honom tillkommande äran förstår själen, alldenstund människans förhållande till Gud företrädesvis är ett inre. I det praktiska lifvet däremot, i umgänget med andra människor måste kroppen städse vara den förbindande och förmedlande bryggan mellan

själen och den yttre världen och på grund af detta sakförhållande har kroppen rättighet att göra anspråk på en stor del af lönen för de goda och dygdiga handlingarna. Därför skulle det vara en stor orättvisa, om själen ensam i χρίσις skulle erhålla lön för alla dygdiga handlingar.

Ett ännu evidentare bevis för påståendet, att det är både kropp och själ, som skola vara objekt för domen och vedergällningen, hafva vi i den gudomliga lagstiftningen. Människan såsom sådan har erhållit lagarna. Hvarför skulle då själen ensam stå till svars för det sätt, hvarpå människan ställt sig till dessa lagar? Mycket i den gudomliga lagstiftningen har i själfva verket icke afseende på själen i och för sig. Öfver hufvud taget hafva alla de bud, genom hvilka Gud vill skydda nästans lif och egendom, heder och ära, icke afseende på själen såsom sådan. Då det heter: Hedra din fader och din moder, så utgör detta bud icke en befallning till själen i och för sig, ty faders- och modersnamnen hafva icke något afseende på själen. Lika litet syftar förbudet: Du skall icke göra hor, på själen, ty själen känner ingen differens mellan man och kvinna och har ingen åstundan att tillfredsställa sådana begär, som i detta bud förbjudas. Då det i sjunde budet förbjudes stöld och i allmänhet hvarje begär efter nästans egendom, så passar icke heller detta budet på själen i och för sig. Själen behöfver intet af allt det, som man kan fråntaga sin nästa. Själen behöfver icke guld eller silfver, icke djur eller växter, icke heller något annat, som väl å andra sidan kan vara kroppen till nytta. Hvad som kan vara nyttigt för den dödliga kroppen, kan icke på något sätt gagna den odödlige anden. Af allt detta torde det då också tydligt framgå, att det skulle strida mot Guds rättfärdighet, om endast själen skulle vara objekt för domen och vedergällningen.

Men är hela människan — synthesis af själ och kropp — χρίσις objekt, så gäller det att besvara en annan fråga.

Hvar skall domen ske? Erfarenheten säger, att den icke kan försiggå i detta jordelifvet. Många, som icke ens tro på Gud utan begå brott på brott under hela sitt lif, erfara icke den minsta olägenhet häraf, under det att de, som utöfva allehanda dygder, tillbringa sina dagar under sorger och vedermödor. Det gäller därför icke som regel, att de goda här i jordelifvet erhålla lön för sin dygdighet eller att de onda erhålla straff för sin lastbarhet.

Och, äfven om en vedergällande rättfärdighet vore rådande här på jorden, så skulle detta jordelif tillsammans med döden icke räcka till för att försona flera eller större synder. Röfvaren, härskaren, den makthafvande, som bortryckt på orättfärdigt sätt tusende och åter tusende ur lifvet, huru skulle de kunna lämna en tillfyllestgörande försoning för sådana brott under sitt lif eller med *en* död. Och den, som lefvat i öfvermod, föraktat det gudomliga och öfverträdt lagarna, den, som skändat kvinnor och barn, förstört städer, uppbränt hus, ödelagt länder och tillintetgjort hela folk, huru skulle ett sådant odjur med sin dödliga kropp kunna gifva en tillfyllestgörande försoning för sådana brott, då döden lägger hinder i vägen för rättvis vedergällning och dessutom den dödliga naturen icke till fullo kan försona ett enda brott. Någon afgörande och fullkomligt rättvis κρίσις kan sålunda icke finnas i detta lifvet.

Skall domen ske (omedelbart) efter döden? Om, såsom vissa filosofer lära, allt är slut med döden, så att själen och kroppen fullkomligt upplösas och ingenting finnes kvar i den mänskliga tillvaron, då kan det naturligtvis icke blifva tal om någon dom. Men, antager man, att själen fortfar att existera, under det att kroppen förmultnar i jorden, så kan det icke heller med ett sådant antagande blifva något tal om en dom, då det förut är uppvisadt, att det skulle strida mot Guds rättfärdighet att döma blott den ena delen, som konstituerade människan, under

det att båda tillsammans begått de handlingar, hvarpå domen skall grunda sig.

Om det sålunda å ena sidan är bevisadt, att κρίσις icke kan förläggas till någon tidpunkt, som faller inom det timliga lifvets gränser, icke heller till någon tidpunkt efter döden, så länge kropp och själ äro från hvarandra åtskilda, så måste man med nödvändighet antaga, att ett tillstånd skall inträda, då, såsom aposteln säger[1], detta förgängliga måste ikläda sig oförgänglighet och detta dödliga ikläda sig odödlighet. Först när detta sker skall rättfärdighet kunna vederfaras hvar och en, så att han får efter som han handlat, medan han lefde, vare sig det var godt eller ondt. κρίσις postulerar sålunda de dödas uppståndelse.

* * *

b:β.

K. 24, 25. Τέλος postulerar slutligen kropparnas uppståndelse ifrån de döda. Allting har sitt τέλος, säger Athenagoras. Detta gäller såväl τά ἐκ φύσεως συνιστάμενα som τά κατὰ τέχνην γινόμενα. Att så måste vara förhållandet säger själfva förnuftet, och erfarenheten bekräftar det. Men då är det tydligt, att äfven människan måste hafva sitt τέλος. Men lika tydligt är det, att icke allt kan hafva samma slutmål. Den förnuftiga människans τέλος måste vara väsentligen olika den förnuftslösa skapelsens. Det skulle strida mot både förnuft och moral att vindicera samma τέλος för de förnuftslösa varelserna och för människan. Om den förnuftslösa skapelsen måste nöja sig med ett τέλος, som består i fullkomlig känslolöshet för alla yttre intryck, i ett tillstånd af ständig död, så kan ett sådant slutmål icke tillfredsställa människan. Icke heller kan människan hafva sitt τέλος i tillfredsställandet af de köttsliga lustarna, ty då skulle ju ett dygdigt lif vara utan ändamål. Då skulle människans förnimmelse af ansvar och rättfärdig

[1] 1 Kor. 15: 53.

dom och vedergällning icke kunna förklaras. Endast ett τέλος, som består i evig salighet, kan motsvara människans natur och väsen. Denna eviga salighet beskrifver Athenagoras sålunda: Τέλος δὲ ζωῆς ἔμφρονος καὶ λογικῆς κρίσεως οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τὸ τούτοις ἀπερισπάστως συνδιαιωνίζειν οἷς μάλιστα καὶ πρώτως ὁ φυσικὸς συνήρμοσται λόγος, τῇ τε θεωρίᾳ τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι. Är nu detta det τέλος, som af skaparen är satt för alla människor, så följer dock icke däraf, att alla hinna detta mål. Många gå det förlustiga, emedan de på grund af allt för stor hängifvenhet åt det jordiska själfva satt sitt mål i detta. Det är domen, som får afgöra, om människan skall hinna fram till det af Gud satta målet — den eviga saligheten. Denna salighet kan icke åtnjutas af själen ensam utan af synthesis af själ och kropp. Då nu ett sådant τέλος icke kan uppnås under själens och kroppens förening under detta jordelifvet, så måste man tänka sig ett tillstånd efter döden, då själ och kropp åter blifva förenade. Men en sådan förening kräfver med nödvändighet kroppens uppståndelse. Hvarje själ måste åter förenas med den kropp, som under jordelifvet utgjort hans boning.

III.

FRAMSTÄLLNING AF DET TEOLOGISKA INNEHÅLLET I ATHENAGORAS' SKRIFTER.

Den föregående delen af denna afhandling har haft till hufvudsaklig uppgift att framställa innehållet i Athenagoras' skrifter. I denna del skall hufvudintresset knyta sig kring det teologiska innehållet i dessa skrifter. Detta innehåll tänker jag framlägga i den ordning, i hvilken de dogmatiska frågorna vanligen behandlas.

Emellertid få vi här icke vänta oss ett fullständigt teologiskt system. Det är endast några få loci, som ofta endast i största korthet och mera liksom i förbigående bragts på tal i Athenagoras' skrifter.

* * *

Jag öfvergår då först till en undersökning af Athenagoras' ställning till de heliga skrifterna, den heliga skrift. Fastän apologeten, såsom nogsamt framgår ur den föregående analysen af hans båda skrifter, hufvudsakligen och med förkärlek rör sig med filosofiska bevis, så är dock för honom skriften den högsta och orubbliga auktoriteten. »Εἰ μὲν οὖν ταῖς τοιαύταις ἐννοίαις ἀπηρκούμεθα, ἀνθρωπικὸν ἄν τις εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς ἐνόμισε λόγον», säger han i början af Böneskriftens 9 kapitel, sedan han i det föregående kapitlet anser sig hafva på filosofisk väg uppvisat Guds enhet. Och efter nyssnämnda inledningsord öfvergår han direkt till att anföra skriftbevis. Ehuru Athenagoras uttalar den förmodan, att de belästa och vetenskapligt bildade kejsarna skulle känna till de gammaltestamentliga skrifterna, så torde det dock vara föga troligt, att han för sina skriftbevis påräknade auktoritet inför dem, som stodo utanför kristendomen. Men han har dock på det allra bestämdaste velat häfda, att de kristna satte skriftbevis öfver alla andra bevis.

Flera citat ur bibeln och med skriftställen analoga ut-

tryckssätt förekomma i hans skrifter. Bieringer[1]), som gjort sig mödan att närmare undersöka, i hvad mån Athenagoras gjort bruk af de heliga skrifterna, säger, att denne i sina skrifter citerat den heliga skrift icke mindre än 51 gånger. För att komma till denna höga siffra måste man dock dels kalla blotta häntydningar och öfverensstämmelse i uttryckssätt för citat, dels måste parallellställena räknas såsom skilda citat.

Utan att ingå på någon närmare undersökning af förhållandet mellan citaten och de citerade bibelställena vilja vi dock i förbigående påpeka ett par egendomligheter. I Böneskriftens 1 kapitel förekommer ett citat ur Matt. Ev. k. 5: 39, 40 (Jämför Lukas' Ev. k. 6: 20!). Detta citat erbjuder den egendomligheten, att det har verben ἀφαίρειν och ἐπιδιδόναι, under det att det citerade stället har verben λαμβάνειν och ἀφιέναι. Hvarpå denna olikhet kan bero, är naturligtvis svårt att säga. Det låter ju tänka sig, att Athenagoras citerat efter minnet och på grund däraf kommit att använda andra ord än originaltextens. Man skulle ju också kunna antaga, att han citerat efter något icke-kanoniskt evangelium. Detta senare antagande förefaller ganska sannolikt, isynnerhet om man sammanställer ofvannämnda citat med ett ännu märkligare, som förekommer i Böneskriften, slutet af 32 kapitlet. Det heter där: - - »πάλιν ἡμῖν λέγοντος τôυ λόγου· Εάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρεσεν αὐτῷ· καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ, ὡς, εἴπου μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.» Hvad som mest väcker vår förvåning, är den omständigheten, att det säges vara ett ord af Herren: πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου. Jag tilltror mig icke att afgöra, huruvida ett sådant ord kan tänkas stå i öfverensstämmelse med frälsarens uttalanden i öfrigt i etiskt afseende. Om nu dessa ord — vare sig man vill fatta dem såsom äkta eller icke — funnits i något apokry-

[1] Bieringer s. 10.

fiskt evangelium, så torde detta hafva varit fullkomligt obekant för apostlarna, eller också torde dessa hafva varit fullkomligt öfvertygade om dess oäkthet. Annars kan man icke fatta, hurusom Paulus och Petrus kunna hafva uttalanden sådana som dessa: »hälsen hvarandra med en helig kyss» (Rom. 16: 16; 1 Kor. 16: 20; 2 Kor. 13: 12; 1 Tess. 5: 26) och »hälsen hvarandra med kärlekens kyss» (1 Petr. 5: 14) utan att yttra ett ord om det ofvannämnda ordet af frälsaren.

För att förklara nämnda citat har man också antagit, att det skulle utgöra en explikation af Matt. Ev. 5: 28, f, hvilken måhända inträngt i den af Athenagoras använda evangeliikodexen eller af Athenagoras åhörts vid de kristnas sammankomster.[1]

Att nu den heliga skrift har en sådan auktoritet, som förut nämnts, beror därpå, att den är inspirerad[2]. Profeterna hafva varit inspirerade, då de hafva talat om Gud och gudomliga ting. Athenagoras tillerkänner visserligen äfven filosofer och skalder en viss grad af inspiration eller en viss frändskap med det gudomliga, men han uppställer dock en bestämd artåtskillnad mellan deras inspiration och de heliga författarnas[3]. Guds Ande har betjänat sig af profeterna ungefärligen på samma sätt som flöjtblåsaren af flöjten, då han blåser i den (ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις; Bönes. k. 7 -- συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι; Bönes. k. 9).

I sammanhang med talet om Athenagoras' inspirationsteori kan det hafva sitt intresse att framkasta det spörsmålet, huruvida apologeten tillmäter samma värde åt de nytestamentliga skrifterna som åt den gammaltestament-

1 Bieringer s. 89.

2 2 Petr. 1: 19, 20, 21.

3 Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχαστικῶς, κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὑτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν; Bönes. k. 7.

liga kanon. I allmänhet torde den åsikten vara rådande, att de äldsta kyrkolärarna icke ställde de nytestamentliga skrifterna i paritet med den gammaltestamentliga kanon.

Nekas kan icke, att man också får det intrycket vid första genomläsandet af Athenagoras' skrifter. Först och främst vänder sig Athenagoras städse till de gammaltestamentliga skrifterna, då han öfvergifver sin filosofiska bevisföring och vill stödja sig på bevis af högre art. Vidare framställer han sin inspirationsteori i sammanhang med omnämnandet af de gammaltestamentliga skrifterna. Att Moses, Esaias och de öfriga profeterna varit inspirerade, säger han uttryckligen[1], men han nämner icke med ett ord, att apostlarna — eller apostelen, som han vanligtvis säger — varit inspirerade.

Men trots denna egendomlighet, hvilken dock har sin enkla historiska förklaring, torde Athenagoras icke hafva gjort så synnerligen stor skillnad mellan gamla och nya testamentets skrifter. Äfven om han icke uttryckligen framhåller, att de senare äro inspirerade, så säger han dock, då han i Bönes. k. 11 citerar Matt. Ev. 5: 44, 45, att de kristna icke hafva dessa läror af människor utan af Gud (- - - - οὐκ ἀνθρωπικοῖς οὖσιν ἀλλὰ θεοφάτοις καὶ θεοδιδάκτοις» - - -) Vidare åberopar han sig i ungefärligen samma ordalag på ett nytestamentligt ord som på ett gammaltestamentligt. »Φησί τὸ προφητικὸν πεῦμα», heter det, då han i Bönes. k. 18 citerar Ordspråksboken k. 21: 1, och φησί heter det, då han i Bönes. k. 32 citerar Matt. Ev. kap. 5: 28. I båda fallen använder han formeln φησίν. Då Athenagoras dessutom åtskilliga gånger under uttrycket κατὰ τὸν ἀπόστολον[2] låter apostoliska ord inflyta i kedjan af sin bevisföring, så torde för honom ingen väsentlig skillnad förefinnas mellan nytestamentlig skrift och den gammaltestamentliga kanon[3].

* * *

[1] Bönes. k. 9.
[2] Uppst. k. 18.
[3] Jülicher s. 389.

Vi öfvergå härefter till en redogörelse för Athenagoras' åskådning om Gud. I universums harmoniska och planmässiga byggnad ser han ett bevis för Guds tillvaro[1]. Då han emellertid mera i förbigående berör detta bevis, så har han däremot ganska utförligt i det s. k. topologiska beviset sökt häfda, att det finnes blott en Gud. Denna Gud låter sig fatta genom förståndet och förnuftet (νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ)[2].

Mellan Gud och materien råder en väsentlig differens. Gud är oskapad, osynlig och odelbar, omgifven af ljus och skönhet, af ande och kraft. Materien är trots sin skönhet till ingen nytta, så länge den icke är föremål för den gudomliga försynen. Liksom skeppet icke kan segla utan styrman, så kan materien icke röra sig utan världsbyggmästaren. Åtskilliga af Guds egenskaper komma till tals i Athenagoras' skrifter, hvarvid han dock företrädesvis gör bruk af Guds allmakt, allvetenhet och rättfärdighet.

Huru Athenagoras fattar de gudomliga egenskaperna, framgår af hans framställning af Guds godhet. Hos Gud finnes det goda, säger Athenagoras, det är förbundet med honom och tillhör honom, liksom huden tillhör kroppen, och utan det goda existerar Gud icke. Men det goda är icke en del af honom, utan det är en honom med nödvändighet koexisterande tillhörighet; det tillhör hans väsen på samma sätt ὡς τῷ πυρὶ ξανθῷ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ.[3]

I Athenagoras' skrifter kommer företrädesvis den första gudomspersonen — Gud såsom fadren — till tals. Dock omnämner han äfven de öfriga personerna. Sonen är fadrens förstfödde. Men detta innebär icke, att han blifvit af Gud skapad. Sonen är fadrens förnuft, och såsom det eviga förnuftet bar Gud ordet i sig. Men sonen existerar icke blott i idén utan också i verklighe-

[1] Bönes. k. 16.
[2] » k. 4.
[3] » k. 24.

ten. Han framgick med bestämmelsen att vara urbild och formande kraft för hela skapelsen.

Anden är ett utflöde ur Guds väsen såsom ljuset från elden. Han går ut och vänder tillbaka såsom en solstråle[1].

Athenagoras häfdar, att Fadren, Sonen och Anden äro ett till väsendet, och han söker göra gällande såväl deras väsensenhet som deras åtskillnad. Han talar både om en κοινωνία (communicatio) och en διαίρεσις (distinctio) — δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν - - - Bönes. k. 10;— τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρὸς - - Bönes. k. 12.

Då vi härefter öfvergå till frågan om Guds förhållande till världen, så finna vi, att det nästan uteslutande är den första personens verksamhet, som omhandlas i Athenagoras' skrifter. Fadren har skapat världen, och skaparen måste draga omsorg om sin skapelse. Skaparen måste så att säga förnya eller återupprepa sin skapelse, då de dödas kroppar skola uppstå, alldenstund, såsom vi förut påpekat, de dödas uppväckelse af Athenagoras fattas såsom en nyskapelse.

Det är endast, för så vidt som Sonen och Anden tänkas taga del i Fadrens verksamhet, som de komma till tals i Athenagoras' skrifter. Så heter det, att Gud skapat allt genom sitt Ord och att han sammanhåller allt genom den från honom utgående Anden.

Hvarför har Gud skapat världen, eller hvilket är skapelsens ändamål (finis creationis)? Världen kan icke hafva fått tillvarelse, därföre att Gud skulle behöfva den. Gud behöfver ingenting utan är sig själf nog. Han är ljus, ande, kraft, förnuft och allt i sig själf. Hvad som i den gamla dogmatiken kallas finis ultimus med skapelsen är Guds egen godhet och vishet[2]. Finis intermedius särskildt

[1] Bönes. k. 10.

[2] Se dock min framställning af Athenagoras' filosofiska ståndpunkt. s. 15.

med människornas skapelse är, dels att de här under sitt jordiska lif skola lära känna sin skapare, hans makt och vishet, dels att de under sitt himmelska lif skola skåda honom, såsom han är, och åtnjuta en aldrig upphörande fröjd och glädje[1].

Athenagoras indelar de skapade varelserna i tre ordningar. Till första ordningen hör den rena andevärlden eller änglarna; till den andra ordningen höra människorna och till den tredje den öfriga skapelsen.

Ehuru änglarna af Athenagoras kallas för δυνάμεις, fattar han dem dock såsom personliga väsen. De äro medvetna om och kunna fröjda sig öfver permanensen i sin tillvaro, under det att människorna, hvad deras kroppar beträffar, måste finna sig i ett afbrott i sin tillvaro.

Änglarnas ursprungliga kallelse var dels att draga omsorg om människorna, dels att betjäna den lägre skapelsen. De skulle sålunda utöfva en partiell omsorg eller försyn, under det att Gud utöfvar den allt omfattande.

Till läran om änglarna knyter sig Athenagoras' föreställning om det onda. Det finnes intet ursprungligt ondt, vare sig personligt eller opersonligt. Det finnes en gudafiendtlig ande (ἀντίθεος), och det finnes onda andar. Att emellertid den onda andevärlden icke är ursprunglig, söker Athenagoras klargöra på följande sätt. Det råder visserligen ett motsatsförhållande mellan Gud å ena sidan och den gudafiendtliga anden å den andra sidan, men denna motsats är icke analog med motsatsen mellan vänskap och tvedräkt eller mellan dag och natt.

Äfven de onda andarna äro af Gud skapade och såsom sådana goda i sitt ursprungliga tillstånd. Onda blefvo de genom en frihetsakt. De skapades med frihet att hängifva sig åt det goda eller åt det onda. Några förblefvo i fri självbestämning sin kallelse trogna. Men andra blefvo högmodiga på grund af sin frihet och sin maktställning och föllo.

[1] Uppst. k. 12.

Men ännu ett fall inom änglavärlden omnämnes af Athenagoras. Utan tvifvel har härvid föresväfvat honom berättelsen i 1 Moseb. k. 6: 2: »Guds söner sågo människornas döttrar, att de voro dägliga, och togo sig hustrur, hvilka de helst ville». Dessa änglars fall skulle sålunda vara föranledt af frestelsen tiil sinlighet[1].

Genom fallet blef den onda andevärldens ställning en helt annan än den ursprungliga. De onda andarna störtades från himmelen och vistas i luften och på jorden och äro ej i stånd att ånyo höja sig till himmelen. De ryckas, den ene hit och den andre dit, och i sin sträfvan att motverka det goda, som bor hos Gud, åstadkomma de rubbningar såväl hos enskilda människor som hos hela folk.

Efter änglarna i rang komma människorna. Människan skapades till Guds afbild (-τοῖς δὲ αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητήν --- Uppst. k. 12). Hon består af kropp och själ men utgör dock ett organiskt helt, fullt af harmoni och sympati. Själens uppgift i förhållande till kroppen är att reglera den och behärska hans drifter. Kroppen har mera att intaga en tjänande ställning till själen men saknar dock icke sin speciella själfständighet[2].

I sammanhang med framställningen af änglarnas fall omnämner Athenagoras också människornas utan att dock, egendomligt nog, på något sätt ställa deras fall i något orsaksförhållande till hvarandra. Han endast säger, att det gick med änglarna på samma sätt som med människorna, hvilka hafva frihet att välja mellan det goda och det onda.

I detta sammanhang torde det vara på sin plats att påpeka en egendomlighet i Athenagoras' uppfattning, en uppfattning, som för öfrigt strider mot både skriften och kyrkoläran. I sin skrift om de dödas uppståndelse söker

[1] Bönes. k. 24.

[2] Uppst. k. 18. Se vidare om Athenagoras' uppfattning af kroppens och själens förhållande till hvarandra Pholenz, Max; Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre.

han med verklig värme och innerlighet att uppvisa, att döden icke innebär något förskräckligt. Tron på uppståndelsen från de döda får icke försvagas vid tanken på döden. Döden är endast en utvecklingsfas i det mänskliga lifvet. Döden är visserligen en anomali, men denna ἀνομαλία är människan gifven ἄνωθεν. Vare sig nu ἄνωθεν fattas lokalt i betydelsen af ofvanefter eller temporalt i betydelsen af från begynnelsen (ab initio), så skulle dock döden ursprungligen tillhöra människan. Athenagoras räknar äfven andra anomalier, som enligt honòm gifvits människan ἄνωθεν, såsom ålderdom och sjukdom m. fl. Skriftens lära är emellertid,att såväl döden som sjukdomar och lidanden äro syndens följder. Att döden är en följd af synden uttryckes särskildt i Romarebrefvets 5 kapite 12 vers: »Såsom genom en människa synden har kommit i världen och genom synden döden, och döden så har kommit till alla människor, emedan de alla hafva syndat».

Vi öfvergå så till att tala om Guds försyn[1]. I det föregående hafva vi talat om änglarnas partiella försyn. I Guds hand hvilar den allt omfattande och allmänna försynen. Emedan allt är en produkt af Guds skapare-förnuft, måste han också draga omsorg om det; intet är öfverlämnadt åt slumpen eller tillfälligheten. Guds försyn omfattar allt synligt och osynligt, himmelskt och jordiskt, stort och smått. Till och med embryot är föremål för Guds försyn. Detta är, hvad den gamla dogmatiken kallar providentia generalis. Då han dessutom framhåller, att hvar och en särskild varelse är föremål för en särskild providens i enlighet med sin naturbeskaffenhet och sitt ändamål, så gör han också gällande en providentia specialis, fastän icke i dogmatikens vanliga bemärkelse.

Emellertid synes Athenagoras icke vara främmande för vare sig en providentia specialis eller en providentia specialissima. Han säger nämligen i 25 kapitlet af sin Böneskrift: Τῆς δὲ ἐπὶ μέρους πρὸς ἀλήθειαν, οὐ πρὸς δόξαν,

[1] Bönes. k. 25.

χωρούσης ἐπὶ τοὺς ἀξίους, καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμῳ λόγου προνοουμένων». Själfva tolkningen af detta ställe erbjuder sina stora svårigheter, men, om jag rätt fattat innehållet, synes mig detta gifva vid handen, att Athenagoras tänkt sig en olika providens för olika människor. De värdiga (ἄξιοι) skulle väl då vara föremål för providentia specialissima, under det att de öfriga skulle vara föremål för providentia specialis. Hvad han emellertid menar med ἄξιοι, framgår icke af sammanhanget.

Till detta företrädesvis dogmatiska innehåll vill jag foga endast några få yttranden af Athenagoras rörande de kristnas sedliga lif. De kristna göra intet ondt; fromt och rättfärdigt förhålla de sig mot religionen och de regerande majestäterna. Gods och penningar akta de ringa; de kristna löna icke ondt med ondt; de akta sig för rättegångar (Bönes. k. 1). Ja, Athenagoras dristar sig till och med att säga: »Οὐδεὶς γὰρ χριστιανὸς πονηρός» (Bönes. k. 2). De kristna kunna till och med offra lifvet för sanningen (Bönes. k. 3). De kristna äro olärda människor, handtverkare och gamla kvinnor, men de förstå dock konsten att föra människor till den sanna lyckan (Bönes. k. 11). I Böneskriftens 32 och 33 kapitel uttalar han sig om de kristnas uppfattning af den äktenskapliga sammanlefnaden[1], och man har i dem velat spåra ett montanistiskt åskådningssätt. Faktum är dock, att den stränga uppfattning af förhållandet mellan man och kvinna, som Athenagoras i anförda kapitel gör gällande, äfven hystes af många andra af de äldsta kyrkofäderna, utan att de därföre kunna beskyllas för montanism[2].

Härmed hafva vi sökt samla det viktigaste teologiska innehåll, som finnes i Athenagoras' skrifter. Vi hafva icke här velat upptaga de eskatologiska frågorna, dels emedan de hafva gjorts till föremål för en sammanhängande framställning i den föregående analysen af Athenagoras' skrift

[1] Beträffande Athenagoras' etiska grundsatser i öfrigt hänvisas särskildt till Bönes. k. 31—36.

[2] Hefele s. 78.

om de dödas uppståndelse, dels emedan dessa frågor af Athenagoras behandlats mera filosofiskt än teologiskt.

* * *

En än så flyktig blick på det teologiska innehåll, som ofvan sammanförts från Athenagoras' skrifter, skall vara tillräcklig för att väcka undran öfver att detta är så ofullständigt. Flera af hufvudpunkterna i den kristna läran äro helt enkelt förbigångna, Man behöfver blott erinra om, att Athenagoras i sin skrift om de dödas uppståndelse icke nämnt ett ord om Kristi betydelse för uppståndelsen, ännu mindre gjort honom till uppståndelsens princip. Han har visserligen talat om de kristnas sedliga lif, visat, huru Kristi bud utgjorde norm och regel för deras lif, men han har icke ens gifvit en antydan om de helgande krafter, genom hvilka det blifvit de kristna möjligt att föra ett heligt lif, att framhärda i tro, hopp och kärlek.

Hvad kan då vara orsaken till att vi påträffa så få af kristendomens grundsanningar i Athenagoras' skrifter, då det dock för vår apologet gällde att försvara kristendomen? Innan jag går att besvara denna fråga, vill jag först erinra därom, att denna egendomlighet icke är betecknande för Athenagoras ensam. De flesta af de äldsta apologeterna hafva i allmänhet gjort föga bruk af de rent religiösa sanningarna vid sitt försvar af kristendomen. Det finnes till och med apologetiska skrifter, som hafva ännu mindre teologiskt-religiöst innehåll än Athenagoras' skrifter. Detta är t. ex. förhållandet med M. Minucius Felix' Octavius. Den föreliggande frågan torde därföre lämpligen kunna låta formulera sig sålunda: Hvarföre använde de gamle apologeterna så godt som uteslutande filosofiska bevis, då de gjorde till sin uppgift att ådagalägga kristendomens sanning gent emot en fiendtlig hedendom?

Det kan visserligen icke bestridas, att apologeterna företrädesvis gjorde bruk af filosofiens hjälpmedel, men

därmed vilja vi ingalunda påstå, att de stodo främmande för ett religiöst betraktelsesätt. Att t. ex. Athenagoras skulle kunnat behandla läran om de dödas uppståndelse ur rent religiös synpunkt, torde vara obestridligt. Det har redan blifvit påpekadt, att de filosofiska bevisen af honom ställas betydligt under skriftens utsagor. Vidare bära båda hans skrifter rika vittnesbörd om huru förtrogen han var med de heliga skrifterna. Att äfven Minicius Felix skulle varit mäktig att behandla rent religiösa frågor, därom finnes åtminstone en antydan i slutet af hans skrift Octavius. I denna skrift är det hufvudsakligen tvänne frågor, som varit föremål för diskussion. Det är frågan om den gudomliga försynen och frågan om Guds existens. Dessutom har också de kristnas moral afhandlats. Caecilius, de kristnas motståndare, erkänner i slutet af skriften, att han gillar läran om den gudomliga försynen och medgifver, att blott en Gud finnes, och instämmer i, att den sekt, som han numera själf tillhör, är utmärkt för renlefnad. Men han fortsätter och säger: »Äfven nu har jag dock i mitt sinne åtskilliga frågor, hvilka visserligen icke stå i strid med sanningen men hvilkas besvarande är nödvändigt, om min undervisning skall vara fullkomlig; men dem skola vi, då vi äro ense i hufvudsak, närmare undersöka i morgon, emedan solen redan närmar sig sin nedgång.» Detta yttrande kan åtminstone innebära ett stöd för det antagandet, att frågor af mera kristligt innehåll sedermera skulle komma till tals.[1]

Då man emellertid, såsom jag ofvan sökt uppvisa, redan i de rent apologetiska skrifterna påträffar vissa antydningar om möjligheten för apologeterna att behandla

[1] Dass sie (apologeterna), wo sie zu der christlichen Gemeinde gesprochen haben, ihr Christenthum reicher entfaltet haben als in den Apologien, ist an sich warscheinlich und kann aus den Fragmenten der esoterischen Schriften Justin's, Tatian's und Melito's sicher erwiesen werden.» Dogmengesch. s. 455.

frågor ur rent kristligt-religiös synpunkt, så föres man häraf till det antagandet, att de haft ett särskildt syfte, då de i sina apologetiska skrifter hufvudsakligen rört sig på filosofisk mark. Jag tror, att de härvid hafva ledts af ett pedagogiskt syfte. De hafva ansett sig böra iakttaga en viss försiktighet, då de velat införa hedningarna i den kristna åskådningen. Hvartill skulle det för öfrigt hafva gagnat att gent emot en filosofiskt bildad hedendom med ens komma med vapen, som uteslutande hämtats från de heliga skrifterna och den kristna läran? Endast så småningom hafva de ansett sig böra utbyta det filosofiska betraktelsesättet mot ett rent religiöst. Till stöd för en sådan mening vill jag till slut citera ett yttrande angående denna fråga af Lactantius: »Då det gäller att påverka en hedning, bör man icke gripa till skriftens vittnesbörd, som af honom anses för falska och uppdiktade, utan bör en sådan person vederläggas med förnuftsskäl».[1]

[1] Paulson s. VII.

LITTERATURFÖRTECKNING.

Bardenhewer, Otto; Patrologie, Freiburg im Breisgan, 1894.

Bauer, Karl Friedrich; Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit, Bamberg, 1902.

Bieringer, Aloys; Die Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen, Kempten, 1875 (Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von dr. Valentin Thalhofer).

Bonwetsch, G. Nathanael; Methodius von Olympus, Erlangen und Leipzig, 1891.

Dembowsky, Hermann; Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts, Teil I, Leipzig, 1878.

Dogmengesch. = Harnack, A; Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band, Freiburg J. B. und Leipzig, 1894.

Freppel; Les apologistes chrétiens au deuxième siècle (Tatien, Hermias, Athenagore, Théophile, D'Antioche, Méliton de Sardes Etc.), Paris, 1887. Les apologistes chrètiens au deuxiéme siècle (Saint Justin), Paris, 1885.

Förster, Richard; Ueber die ältesten Herabilder nebst einem Exkurs über die Glaubwürdigkeit der kunstgeschichtlichen Angaben des Athenagoras, Breslau, 1868.

Harnack = Harnack, A; Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Erster Theil, Leipzig, 1893; zweiter Theil, Erster Band, Leipzig, 1897; zweiter Theil, zweiter Band, Leipzig, 1904.

Hefele, Karl Joseph; Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Band I, Tübingen, 1864.

Jacobi, Eduard; Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie, Koburg und Leipzig, 1830—35.

Joannides, Anthimus. ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΑΡ' ΑΘΗΝΑΓΟΡΑι ΦΙΔΑΣΟΦΙΚΗΣ ΓΝΩΣΕΩΣ, Jenae, 1883.

Jülicher, Adolf; Einleitung in das Neue Testament, Tübingen und Leipzig, 1901.

Keim, Theodor; Celsus' Wahres Wort, Zürich, 1873.

Lehmann, Johannes; Die Auferstehungslehre des Athenagoras, Leipzig 1890.

ΔΟΓΟΘΕΤΟΥ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ Η ΘΕΟΔΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ, Leipzig, 1893.

Lundberg, Carl Gustaf; Methodius, Göteborg, 1901.

Müller, K O; Handbuch der Archäologie der Kunst, Breslau, 1848.

Möhler, J. A; Patrologie, Erster Band, Regensburg, 1840.

Norelius, Gustaf; M. Minucius Felix som apologet, Upsala, 1893.

Otto, Joann. Carol. Theod; Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, volumen VII, Jenae MDCCCLVII

Paulson, Johannes; M. Minucius Felix Octavius, En dialog, Göteborg, 1901.

Pohlenz, Max; Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von D. Adolf Hilgenfeld, Siebenundvierzigster Jahrgang (N. F. XII), Zweites Heft, Leipzig, 1904).

Pomrich, Arno; Die Gottes = und Logoslehre des Theophilus von Antiochia und Athenagoras von Athen, Leipzig, 1904.

Ritter, Heinrich; Geschichte der christlichen Philosophie, Erster Theil, Hamburg, 1841.

Schmitt, Gregor; Die Apologie der drei ersten Yahrhunderte, Mainz, 1890.

Schubring, Friedrich; Die Philosophie des Athenagoras, Berlin, 1882.

Schwartz, Edvardus; Athenagorae Libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum, Leipzig, 1891 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, IV. Band, Heft 2).

Steuding, Hermann; Griechische und römische Götter und Heldensage, Leipzig, 1897.

T. u. U. = von Gebhardt, Oscar, und Harnack, Adolf; Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist, lichen Literatur, Erster Band, Heft 1—4, Leipzig, 1883.

Werner, Karl; Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Band I, Schaffhausen, 1861.

Zahn, Joseph; Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg. 1890.

Zahn = Zahn, Theodor; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, III Theil, Erlangen, 1884.

